el

og

Philol. 140 s/(1

A

E/416

<36600127540013

<36600127540013

Bayer. Staatsbibliothek

Philol. 140 1/1

Hirzel, Dialog. 1. Teil

23 G

1/2 Kl 7569
Philol. 140 1/1

DER DIALOG

EIN LITERARHISTORISCHER VERSUCH

VON

RUDOLF HIRZEL

ERSTER THEIL

Hirzel Dialog 1. Th

LEIPZIG
VERLAG VON S. HIRZEL
1895.

Wb/61/338

Das Recht der Uebersetzung ist vorbehalten.

Bayerische
Staatsbibliothek
MÜNCHEN

Meinem lieben Bruder

HEINRICH

und meinem Freunde

VICTOR GARDTHAUSEN

aus Dankbarkeit.

Vorwort.

Hiermit übergebe ich der Oeffentlichkeit ein Werk, für das ich Mühe und Zeit wahrlich nicht gespart habe. Trotzdem bin ich weit entfernt die gethane Arbeit schon für abgeschlossen zu halten. Die Mängel derselben zu entdecken wird den Recensenten nicht schwer fallen. Besonders gehört dazu die mehrfach hervortretende Ungleichmässigkeit in der Behandlung des Gegenstandes. Diese hat zum Theil in der durch Jahre sich hinziehenden Ausarbeitung des Ganzen ihre Ursache, zum Theil aber ist sie auch beabsichtigt. So habe ich mich gerade über den Hauptschriftsteller, über Platon, verhältnissmässig kurz gefasst, weil über ihn schon so viel, ja zu viel geschrieben ist und mein Bestreben war Allbekanntes nicht immer von Neuem zu wiederholen. Ebenso lag es von vorherein in meiner Absicht das Mittelalter und die neueren Zeiten mit geringerer Ausführlichkeit, nur anhangsweise, zu behandeln, da ich auf diesem Gebiete nur Dilettant bin und mich allzu unsicher fühle. Ja ich hatte sogar daran gedacht diesen Theil ganz fortzulassen: wenn ich mich trotzdem entschlossen habe eine so dürftige Skizze zu veröffentlichen, so geschah es im Hinblick auf das einmal von mir gesammelte Material, das ich nicht gerade wollte untergehen lassen und das in dieser Zusammenstellung und Verwerthung doch vielleicht auch Fachmännern einiges Neue bietet.

Worauf es mir am meisten ankam war die Entwicklung einer bisher in den geschichtlichen Darstellungen arg vernachlässigten Literaturgattung aufzuzeigen, und vielleicht ist es mir wenigstens geglückt die Grundlinien dieser

Entwicklung richtig zu ziehen und ihre Hauptgesetze zu finden. Ganz fern lag mir dagegen ein zusammenfassendes Compendium des Dialogs oder gar ein Repertorium seiner Literatur zum Nachschlagen zu geben. An ein solches Unternehmen wäre ohnedies hier am Orte nicht zu denken gewesen; an die Adresse der hiesigen Universitätsbibliothek, deren gegenwärtiger beklagenswerther, bei der Unzulänglichkeit ihrer Mittel aber unvermeidlicher Zustand alles gewissenhafte Arbeiten auf historisch-philologischem Gebiete schlechterdings unmöglich macht, bitte ich auch die weitaus meisten der Vorwürfe zu richten, die man sonst geneigt sein könnte wegen gänzlicher Vernachlässigung oder mangelhafter Benutzung der einschlagenden Literatur gegen mich zu erheben.

Nur ein Versuch soll das Ganze sein — mit diesem Worte habe ich es auf dem Titel sehr ernst genommen — ein Versuch, der wie ich selber am lebhaftesten wünsche vielleicht Andere, die gelehrter und geschickter sind, anregt zu ergänzen und zu verbessern was ich gemacht habe so gut ich eben konnte. Verschiedene Zeichen deuteten darauf hin dass eine Arbeit gerade über diesen Gegenstand dem wissenschaftlichen Bedürfniss der Zeit entsprechen würde, dass sie so zu sagen in der Luft lag: das lässt mich hoffen, dass das Buch wenigstens einen oder den anderen wohlwollenden Leser finden wird.

Jena im Juni 1895.

R. Hirzel.

Inhaltsverzeichniss.

Erster Theil.

Einleitung . S. 1 f.

I. Wesen und Ursprung des Dialogs. S. 2—67.

Begriff 2 ff. Ursprung 4 ff. Dialog im Orient 8 ff. bei den Griechen 11 ff. in Epos und Lyrik 12 ff. Sängerstreit 17 ff. Dialog in Sicilien 20 ff. Epicharm und Sophron 22 ff. Dialog in Athen 26 ff. D. und Erotik 31 ff. Ionier in Athen 34 ff. Ion von Chios 36 ff. Herodot 38 ff. Thukydides 43 ff. Tragödie und Komödie 49. Die Redner 50. Die Schrift vom Staate der Athener 51 ff. Die Sophisten 53 ff. Zenon von Elea 55. Protagoras 56. Διαλέξεις 57 f. Hippias von Elis 59 f. Prodikos 60 ff. Demokrit 63 f. Kritias 64 ff.

II. Die Blüthe. S. 68—271.

1. Sokrates. S. 68—83.

Art der Menschen, mit denen Sokrates verkehrte 72 ff. Mannichfaltigkeit seiner Gespräche 74 f. Entwickelung des sokratischen Gesprächs 75 ff. Die widerlegenden Gespräche 77. Die maieutischen 78. Sokrates und Aspasia 79 ff.

2. Die Sokratiker. S. 83—271.

A. Allgemeines. S. 83—99.

Nachahmung der sokratischen Gespräche 83 f. Wiedererzählung derselben 84 f. erste schriftliche Aufzeichnung 85 ff. Einfluss von Sokrates' Tod auf die Literatur des Dialogs 86 f. Bedeutung des Dialogs für die Gesammtliteratur 87 ff. Der Dialog und die attische Prosa 90 ff. Die Sokratiker als Vertreter atticistischer Tendenzen 92 ff. Patriotisch-attische Tendenz 95 ff.

B. Die verschollenen Sokratiker. S. 99—108.

Alexamenos 100 f. Simon 102 ff. Glaukon 105 f. Simmias und Kebes 106 f. Kriton 107 f.

C. Aristippos. Eukleides. Phaidon. S. 108—117.

Aristipp 108 ff. Eukleides 110 f. Phaidon 111 ff. (Simon 112 ff. Zopyros 114 ff.)

D. Antisthenes. S. 118—129.

Herakles 120 f. Kyros 122 f. Archelaos 123 ff. Andere Dialoge des Antisthenes 126 f. Charakteristik des Antisthenes 127 ff.

E. Aischines. S. 129—140.

Charakteristik des Aischines 130 ff. Miltiades 134. Kallias 135. Telauges 135 ff. Aspasia 137. Alkibiades und andere Dialoge 138 ff.

F. Xenophon. S. 140—174.

Die Memorabilien 141 ff. Der Oikonomikos 147 ff. Symposion 151 ff. Bedeutung der Symposien fürs Leben 151 ff. Das Kyrosideal 159 ff. Anabasis 160 f. Kyropädie 162 ff. Hieron 168 ff. Hellenika 172. Kleine Schriften der letzten Zeit 172 ff.

G. Platon. S. 174—271.

Historische Grundlage der Dialoge 175 ff. Poetischer Charakter 177 ff. Theorie des Dialogs als einer Dichtung 180 f. Chronologische Widersprüche in den Dialogen 181 ff. Verstösse gegen die Geschichte 185 ff. Concurrirende Behandlung der gleichen Stoffe durch verschiedene Sokratiker 188 ff. Scenerie der Dialoge 197 ff. Dialog und Drama 200 ff. Dramatischer Charakter der platonischen Dialoge 204 ff. Zahl der Personen in den Dialogen 206 ff. Eintheilung der Dialoge in dramatische und erzählende 211 ff. Einrahmende Gespräche 214 ff. Dramatische Gliederung 218 ff. Eingreifen neuer Personen 220 f. Das Bild einer dramatischen Handlung 221 ff. Phaidros 223 ff. Phaidon 225 ff. Der Staat 230 ff. (Widersprüche in der Composition 240 ff.) Der Dialog als Essay 243 ff. Die Sprache der platonischen Dialoge 246 ff. Abnahme der Charakteristik 251 ff. Trilogien und Tetralogien 253 ff. Die Mythen 259 ff.

III. Der Verfall. S. 272—351.

1. Aristoteles. S. 272—308.

Der Dialog als Schulgespräch 273 ff. Das mythische Element 277 ff. Rhetorischer Charakter seiner Dialoge 279 f. Die platonischen Dialoge in den aristotelischen nachgebildet 280 ff. Personen der aristotelischen Dialoge 291 ff. Dialog und Drama 294 ff. Eintheilung in Bücher 297 ff. Der Brief 300 ff. Brief und Abhandlung 307 f.

2. Die Zeitgenossen des Aristoteles. S. 308—351.

Praxiphanes 310 ff. Speusipp 313. Stilpon Philon Alexinos Pasiphon Diogenes Hegesias 315 ff. Theophrast 317. Demetrios 318. Dicäarch 318 ff. Herakleides 321 ff. Ariston von Keos 331 ff. Der Wunder- und Aberglaube der Zeit übt Einfluss auf den Dialog 333 f. Aristoxenos und Andere 334 ff. Phantastische Dialoge 337 ff. Gespräche zwischen Ungenannten 340 f. Monologe im Dialog 342 f. Die Redner 343 f. Inhalt der Dialoge 345 ff.

IV. Ueberreste bei den Alexandrinern. S. 352—410.

Einleitendes 352. Der Brief 353 ff. Die Symposien 359 ff. Teles 367 ff. Diatriben 369 ff. Personificationen 371 ff. Die Menippische Satire 373 f. Bion 374 ff. Neue Sophistik 379 f. Mischung von Prosa und Versen 381 ff. Die Menippische Satire 385 ff. Mythos des Euhemeros 390 ff. Dialoge in Versen 398 ff. Die Archaisten 401 ff.

V. Wiederbelebung des Dialogs. S. 411—565.

1. Anfänge derselben bei den Griechen. S. 411—421.

Erneuerung der Sokratik 411 f. Theorie des Dialogs 412 ff. Arkesilaos 417. Berührung der Griechen mit den Römern 417 ff. Nearchos 418 ff. Antiochos von Askalon 420. Dion 420. Briefe 421.

2. Der Dialog bei den Römern. S. 421—565.

a) Erstes Hervortreten. S. 421—432.

Epos 421. Drama 422. Satire 423 ff. Ennius 423 f. Lucilius 424 ff. Die Protreptiken 426 f. Cato 427 f. Brutus 428 ff. Juristische Dialoge 431 f.

b) Weitere Ausbildung im Zeitalter Varros und Ciceros. S. 433—565.

Symptome des Dialogs 433 ff. Varros Menippische Satiren 436 ff. Meleagros von Gadara 439 f. Der politische Dialog 454 ff. Curio 455 ff. — M. Tullius Cicero 457 ff. (de re publica 459 ff. de legibus 471 ff. de oratore 479 ff. de partitione oratoria 493 f. Brutus 495. Orator 460. Paradoxa Stoicorum 460. Consolatio 498. Hortensius 499 ff. Geplante Dialoge 502 ff. Academica priora 505 ff. de finibus bonorum et malorum 513 ff. Academica posteriora 521 ff. Tusculanen 524 ff. de fato 528. de natura deorum 528 ff. de divinatione 535 ff. de fato 539 f. Timäusfragment 541 f. Cato maior und Laelius 544 ff. Ἡρακλείδειον 547 ff. Charakteristik der ciceronischen Dialoge 550 ff.) — Varro de re rustica 553 ff.

Zweiter Theil.

VI. Der Dialog in der Kaiserzeit. S. 1—365.

1. Römische Dialoge unter Augustus und seinen nächsten Nachfolgern. S. 1—42.

Unter Augustus 1 ff. Sokratischer Kreis 4. Die Fabel 4 f. Bucolische Dichtung 5. Maecenas 6 ff. Briefe 8 f. (Augustus 8. Ovid 9). — Horaz 9 ff. — Dialog als Mittel zur Popularisirung 21. Livius 21 ff. Asellius Sabinus 24. — L. Annaeus Seneca 24 ff. — Selbstgespräch 34. Persius 34 ff. Selbstgespräch 37. Petronius 37 ff. Roman und Dialog 41 f.

2. Dialogische Regungen in der Zeit von Nero bis Trajan. S. 42—61.

Nero 42. Disputationen 42 f. Denk- und Redefreiheit. Gelehrtes Interesse 43. Neue Sophistik 43 f. Theorie des Dialogs. Cultus Ciceros 44. Asconius 44 ff. — Tacitus' Dialogus 47 ff. — Geist der neuen Epoche 60 f. Kampf zwischen Alt- und Neu-Rom 61.

3. Erstarken des philosophischen Dialogs unter Trajan und Hadrian. S. 61—334.

a) Die Zeit Trajans. S. 61—259.

Juvenal 62 f. Florus 64 ff. Stimmung der Zeit 70. Weltbürgerthum Trajans 71. Griechen- und Römerthum im Kampf 71 ff. Die Philosophen 73 f. Alexander-Ideal 74 ff. (Dion Chrysostomos 75 ff. Plutarch 77 f. Favorinus 79.) Rücksicht auf den Kaiser bestimmt Inhalt und Form der Schriften 83. Renaissance des Dialogs 84. — Dion Chrysostomos 84 ff. (Der Sophist 85 ff. Der Philosoph 88. Eklektiker 91 ff. Einheit der praktischen Tendenz 95 f. Pädagogische Rhetorik 96 ff. Literarisches Verdienst 99. vierfache Theologie 99 ff. Abhängigkeit von älteren Vorbildern 102 ff. Mythen 107 ff. Dialogische Schriftstellerei 114 ff. Diatriben 117. Scenerie. Personen 118 f. Sokrates 119). — Favorinus 119 ff. — Plutarch 124 ff. (Rhetorik 125 f. Ansätze dialogischer Gestaltung 127 f. Gryllos 128 ff. — Gastmahl der Sieben Weisen 132 ff. Die Sage von den Sieben Weisen 133 ff. Neuerung in der Symposienliteratur 137 ff. — Ueber das Daimonion des Sokrates 148 ff. Daimonologie 156 ff. Böotischer Patriotismus 162 f. — Ἀπομνημονεύματα 163 ff. — Ueber die Gesundheitslehre 164 ff. — Ueber die Beschwichtigung des Zorns 167 ff. — Dialog über die Frage »Ob die Land- oder Wasserthiere klüger sind« 171 ff. Pythagoreismus 172. Lobrede auf die Jagd 173 f. Schiedsrichter 177 f. Verhältniss zu den Quellen 178 ff. — Naturphilosophie 181. — Ueber das Mondgesicht 182 ff. περίπατος 187. — Ueber das Aufhören der Orakel 189 ff. περίπατος 190. Wahrheit und Dichtung 194. — Lamprias-Dialoge 196 f. — Ueber das Ει in Delphi 197 ff. περίπατος 198. Plutarchs Rolle im Gespräch 199 f. — Πυθικοὶ λόγοι 201 ff. — Dialog darüber »dass die Pythia ihre Orakel nicht in Versen ertheilt« 203 ff. — Ueber die welche erst spät von der Gottheit bestraft werden 211 ff. Plutarch hat den Principat 215. — Dialog »von der Seele« 216. — Brief über Isis und Osiris 217 f. — Ueber Die Daidala in Plataiai 218. — Die gegen Epikur gerichteten Dialoge 219 ff. Gegen Kolotes 220 f. Dass nicht einmal angenehm zu leben möglich sei den Lehren Epikurs entsprechend 221 f. — Von den allen Menschen gemeinsamen Vorstellungen 222 ff. — Die Tischgespräche 224 ff. — Plutarch und Sokrates 227. — Plutarchs Familie 228 ff. — Der Dialog von der Liebe 230 ff. — Von der Musik 236 f.). — Musonius und Epiktet 238 ff. Musonius 239 ff. (Leben auf Gyaros 240 f. Keine Schriftstellerei 242 ff.) Epiktet 245 ff. (Art seiner Vorträge 246 f. Diatribe 248. Selbstgespräch 248 f. Aufzeichnung seiner Reden. Arrian 249 f. Gegensatz zu Dion Favorin und Plutarch 250 ff.). — Juncus 252 ff. Das Gemälde des Kebes 254 ff. (Sokratik und Pythagoreismus 257 f. Apollonios von Tyana 258).

b) Die Zeit Hadrians und seiner nächsten Nachfolger. S. 259—334.

Umschwung 259. Gellius 259 f. Oinomaos 261. Hadrian 261 f. Marc Aurel 262 ff. (Selbstgespräch 264 ff. Anschluss an Epiktet 266. Aufzeichnungen 267 f.) — Lucian 269 ff. (Beginn der dialogischen

Schriftstellerei 269 ff. Διάλογος als Name 270. Uebertritt zur Philosophie 271. Rhetorik 271 f. — Skythe, Harmonides, Traum 272 f. — Atticismus 273 ff. Altattische Komödie 274 f. Menipp 275 f. Chronologie der Lucianschen Dialoge 276 ff. — Die Bilder 278 f. — Für die Bilder 279 ff. — Ueber die Liebe und ihre Arten 281 ff. Verhältniss zu Pseudo-Plutarchs Liebesdialog 281 f. Bedenken gegen die Echtheit 282. — Ueber den Tanz 283 f. — Anacharsis 284 ff. — Toxaris 287 f. — Ueber den Parasiten 289 f. Parodie auf den sokratischen Dialog 289. — Hermotimos 290 f. — Nigrinos 291 ff. — Hetärengespräche 294. — See- und Göttergespräche 295. — Prometheus und Götterversammlung 295 ff. — Pseudo-Sophistes 297. — Lexiphanes 297 f. — Timon 298 ff. — Der Doppeltverklagte 301 ff. — Lebensversteigerung 303 ff. — Der Fischer 305 ff. — Die Ausreisser 308 ff. — Der Kyniker 311 f. — Symposion 312 f. — Lügenfreund 313 ff. — Eunuchos 315. — Das Schiff 316. — Menippos oder das Todtenorakel 316 f. — Ikaromenippos 317 f. — Todtengespräche 319 f. — Widerlegung des Zeus 321 f. — Niederfahrt 322 f. — Charon 323 f. — Hahn 324 f. — Kronos-Schriften 325 f. — Der tragische Zeus 326 f. — Gesammtcharakteristik 327 ff. Sophist und Rhetor 328 f. Vergleichung mit Plutarch 331 ff.).

4. Die Ausläufer des antiken Dialogs. S. 334—365.

Pseudo-Lucians Charidemos 334 f. Lob des Demosthenes 336 f. Philopatris 336 f. — Aelius Aristides 337. Die Philostrate 337 ff. (Nero 338 ff. Das Leben des Apollonios 341. Heroikos 342.) — Dialoge bei den Historikern. Cassius Dio. Vopiscus 343. — Das Ende der Menippea 343. Julian 343 ff. (Cäsares 344 f.) Martianus Capella 345 f. Fulgentius 347. Boëthius' »Trost der Philosophie« 347 f. — Dialoge in Versen. Die Λιθικά des Orpheus 348. — Symposien 348 ff. Apulejus 349. Herodian 350 ff. Athenaios 352 ff. Macrobius 356 ff. — Philosophen 358 ff. Numenios 358 f. Die hermetischen Schriften 359 f. Die Neuplatoniker 360 ff. (Porphyrios 361 f. Longinos 362. Dexippos 362 f. Xenedemos 363. Boëthius' Logische Dialoge 363). — Katechismen und Schulgespräche 364 f.

VII. Der Dialog in der altchristlichen Literatur. S. 366—380.

Sokrates und Jesus 366 f. Religion und Philosophie 367 f. Aristons Gespräch zwischen Jason und Papiskos 368. Justins Dialog mit Tryphon 368 f. Octavius und Minucius Felix 369. Polemik gegen Sekten 369 f. Masken-Dialoge 370. Die clementinischen Homilien und Recognitionen 370. Pistis Sophia 371. Cassianus' Collationes 371. Gregor von Nyssa und Aineias von Gaza 371 f. Methodios. Hermippos 372. Zacharias von Mitylene 372 f. de fato des sogen. Minucius Felix und des Pseudo-Bardesanes 373. Clemens von Alexandrien und Johannes Chrysostomos 373 f. Schiedsrichter. Schilderungen. Sulpicius Severus. Apollinaris. Gregor der Grosse 374. Symposien. Lactantius. Methodios 374 f. Classische Vorbilder. Hieronymus. Schein des Historischen 375. Polemik gegen

Bücher. Kyrill. Basileios 376. Methodios 376. Augustin 376 ff. (Selbstgespräch 378. Abnahme der dialogischen Neigung 379.)

VIII. Der Dialog im Mittelalter und den neueren Zeiten.

S. 381—437.

Mittelalter 381 ff. Byzantiner. Nachahmung Lucians. Katechismenliteratur. Nachahmung Platons 381. Germanen und Romanen. Streitgedichte. Nachahmung des Antiken (Ackermann aus Böhmen) 382. Katechismen 382 f. Vehikel für Erzählungen 383. Katharina von Siena 383. Allegorien und Personificationen 383 f. Das Mittelalter hat es zu keinem rechten Dialoge gebracht 384 f.

Renaissance 385 ff.

Italiäner 385 ff. Petrarca. Lorenzo Valla 386. Geselligkeit 386 f. Paradiso degli Alberti. Leon Battista Alberti 387. Platonische Academie 387 f. Cristoforo Landino. Bembo. Castiglione. Pietro Aretino 388. Historische Personen 388. Lucians Vorbild. Platon. Xenophon. Plutarch. Cicero 388 f. Machiavelli. Guicciardini. Savonarola. Bernardino Ochino 389. Erörterungen über die Sprache 389.

Spanier und Portugiesen 389 f.

Reformation 390 ff. Zusammenhang mit Italien 391. Erasmus 391. Hutten 391 f. Populariät des Dialogs 392 f. England 393.

Nachzügler der Reformation 393. Nachzügler der Renaissance 393 ff. Tasso 394 f. Giordano Bruno 395 f. Galilei und Bérigard 396 f. Leibniz 397 f.

Achtzehntes Jahrhundert 398 ff.

England 398 ff. Zeitalter der Revolution 399 f. Johnson 400. Zeitschriften 401. Addison 401. Shaftesbury 402 f. Berkeley 403 f. Home 405. Hume 405. Hurd 405. Lyttelton 406.

Frankreich 406 ff. Liebeshöfe 407. Salons 407 f. Bedeutung des gesprochenen Wortes 407 f. Agrippa d'Aubigné. Des Cartes und Balzac. Fontenelle. Fénelon 408 f. Lamy. Malebranche 409. Port Royal und die Jesuiten. Pascal. Saint-Evremond. Daniel-Bouhours 410. Streit der Antiken und Modernen. Perrault 411. Skepsis. de la Mothe Vayer. Bayle 411 f. Aufklärung 412. Voltaire 412. Mably 412 f. Montesquieu. Grimm. Rousseau 413. Galiani 414. Diderot 414 ff.

Joseph de Maistre. Napoleon 417.

Benjamin Franklin. Franz Hemsterhuys 418.

Deutschland 418 ff. Kant 418 f. Gährung der Zeit 419. Das Denken ein gemeinsames 419 f. Bedeutende Gespräche. Schiller. Goethe 420 f. Höhere Schätzung des Dialogs 421. Die Romantiker. Friedrich Schlegel. Schleiermacher 421 f. Die neue Theorie ist auf dem allgemeinen Boden der Zeit gewachsen. Lessing 422 f. Mendelssohn. Engel. Justus Möser. Friedrich der Grosse 423. Stürmer und Dränger. Schubart. Klinger 423. Wieland

423 f. Klopstock 424. Schiller 424 f. Goethe 425. Herder 425 ff. Lessing 427 ff. Fremde Einflüsse 429 ff. Platon 430 ff. Joh. Georg Schlosser. Heinse. Rehberg 430. Friedr. Heinr. Jacobi 430 f. Schleiermacher 431. Friedrich Schlegel 431 f. August Wilhelm Schlegel 432. Solger. Delbrück 432. Fichte 433. Schleiermachers Selbstgespräch eines Recensenten 434. Schelling 434 ff. Hollmann. Crusius und Ernesti 436.

Symptome des Verfalls. Wilhelm von Humboldt. Jean Paul. Schelling 437.

IX. Rückblick. S. 438—452.

In der Gegenwart 438 ff. Der Dialog sinkt von seiner Geltung in der Wissenschaft. Strauss und Schopenhauer. Vischer. Büchner 438 f. Kämpfe der Zeit 439 f.

Individuen 440 f.

Nationen 441 ff. Dilettantismus 442. Gespräche der Wirklichkeit 442 f.

Charakter der Zeiten 443 ff. Sophisten. Humanisten. Aufklärer 444. Cultur der Natur 444 f. Sociale und politische Theorien. Die Kunst. Idealisirung der Naturvölker 445. Wissenschaft 445 f. Methodik. Geschichte. Memoiren 446. — Bedeutung des Individuums 446 ff. Der Mensch vermag Alles 446 ff. Tugend 447. Theorie und Praxis 447 f. Gesunder Menschenverstand 448. Drang nach Bildung 448 f. Pädagogik 449. Alles bezieht sich auf den Menschen 449 f. Ethik. Selbsterkenntniss 449. Die Ideale werden zu Persönlichkeiten 449 f. Das Individuum in der Geschichte 450. Einfluss der Aerzte 450. — Misanthropie 450. Idealstaaten 450 f. Kosmopolitismus. Geselligkeitstrieb 451. Gehaltvolle Gespräche. Freude an natürlicher Rede 451.

Bayerische Staatsbibliothek MÜNCHEN

EINLEITUNG.

Πολλὰ καὶ τῶν μετὰ μέτρου ποιηματων καὶ τῶν καταλογάδην συγγραμμάτων ἔτι μὲν ἐν ταῖς διανοίαις ὄντα τῶν συντιθέντων μεγάλας καὶ προσδοκίας παρέσχεν, ἐπιτελεσθέντα δὲ καὶ τοῖς ἄλλοις ἐπιδειχθέντα πολὺ καταδεεστέραν τὴν δόξαν τῆς ἐλπίδος ἔλαβεν· οὐ μὴν ἀλλὰ τόγε ἐπιχείρημα καλῶς ἔχει, τὸ ζητεῖν τὰ παραλελειμμένα. Isokrates.

Wer die grosse Zahl der literarischen Formen bedenkt, in denen sich die Poesie und Prosa der Gegenwart bewegt, wer das Bestreben der Schriftsteller unserer Zeit wahrnimmt auch das in Zeit und Raum Entlegenste ihren Zwecken dienstbar zu machen, den muss es Wunder nehmen in der bunten Menge der Literaturgattungen nicht auch dem Dialog zu begegnen, oder ihn doch, wenigstens bei uns Deutschen, nur in höchst kümmerlicher Weise vertreten zu finden. Und doch hat derselbe eine glänzende Vergangenheit hinter sich, die an sich wohl geeignet scheint auch noch in viel späterer Zeit und bei anderen Völkern zu Nachahmungen zu reizen. Warum dies trotzdem nicht geschehen, das zu erklären ist hier nicht meine Absicht. Mir genügt es auf die Thatsache hingewiesen zu haben, und an ihr wird sich nicht zweifeln lassen: der Dialog ist von seiner ehemaligen Höhe, auf der er fast wie ein König die Literatur beherrschte, zum Bettler herabgesunken, den man kaum noch eines Blickes würdigt; und aus dem kunstvoll gebauten Hause, das einst von dem höchsten

und edelsten Geistesleben erfüllt war, ist eine Ruine geworden, aus deren öden Räumen uns die Langeweile angähnt. Aber wenn er hiernach aus dem Leben verschwunden ist, wenn er dem oberflächlichen Blicke als eine todte Form erscheint, die nur Pedanten versuchen könnten, zu neuem Leben zu erwecken, so hat er sich nur einen desto höheren Anspruch auf eine historische Betrachtung erworben, wie ich sie im Folgenden anstellen will.

I. Wesen und Ursprung des Dialogs.

Begriff. Was ist ein Dialog? Diese Frage muss vor Allem beantwortet werden, ehe von einer Geschichte desselben die Rede sein kann [1]. »Ein Dialog ist ein Gespräch«, so wird vielleicht Mancher antworten und glauben, die Sache damit abgethan zu haben. Indess so einfach liegt sie doch nicht, und Dialog und Gespräch decken sich ihrem Begriffe nach keineswegs. Zwar ist jeder Dialog ein Gespräch, aber nicht umgekehrt jedes Gespräch ein Dialog. Oder fällt es etwa Jemand ein, jedes Gespräch oder die Gesprächsketten, die sich anmuthsvoll um Kaffee- oder Biertisch schlingen, als Dialoge zu bezeichnen? Von einem Dialog verlangen wir, wenn es erlaubt ist zu sagen, etwas mehr. Was das ist, wird uns am besten die ursprüngliche Bedeutung des Wortes sagen. Hierfür scheint man gewöhnlich die eines Gespräches anzusehen. Auf eine andere Ansicht muss uns aber die Betrachtung des mit διάλογος wort- und sinnverwandten διαλέγεσθαι bringen. Das Aktivum des letzteren, διαλέγειν, ist soviel als auseinander lesen, sondern, zergliedern,

1) Giordano Bruno lässt in La cena delle ceneri dial. I S. 122 Lag. den Pedanten Prudentio folgende Erklärung geben: Tetralogo . . . id est quatuorum (sic!) sermo, come dialago vuol dire duorum sermo, trilogo trium sermo, et cosi oltre, de pentalogo, eptalogo et altri, che abusivamente si chiamano dialogi, come dicono alchuni quasi diversorum logi: ma non é verisimile che li greci iuventori di questo nome habbino quella prima sillaba Di pro capite illius latinae dictionis diversum. Dieser Erklärung entsprechend wurde im Ausgang des Mittelalters auch »Dyalogus« geschrieben und bildete Wiclif seinen »Trialogus« in dem Sinne eines Gesprächs zwischen Dreien, vgl. Herford, The literary relations of Engl. and Germ. in the sixteenth century S. 22.

das Medium, eigentlich etwas für sich zergliedern, bedeutet daher zunächst klar und deutlich reden, sodann aber und vorzüglich etwas in der Rede erörtern [1]). Auch die erste Bedeutung von διάλογος würde daher die einer Erörterung sein; und so lässt es sich auch noch an den meisten der platonischen

1) Dies entspricht freilich nicht der gewöhnlichen Meinung, nach welcher vielmehr die Bedeutung von »sich unterreden« die ursprüngliche wäre. Von späteren Bedeutungen, wonach διαλέγεσθαι jedweden Verkehr, sogar ein blosses Haben (wie bei Aesch. g. Timarch. 19) bezeichnet, sehe ich ab. Aber wie soll jene Bedeutung in das Wort hineinkommen? Die Vertheilung der Rede auf Mehrere kann doch durch διά nicht bezeichnet werden: denn, um von Anderem abzusehen, bezeichnet διά die Trennung des vorher Vereinigten, im Gespräch aber findet vielmehr eine Vereinigung des vorher Getrennten, ein Zusammensprechen statt, wie wir denn auch im Deutschen Ge-spräch und nicht, wie es sonst heissen müsste, Zer-spräch sagen, und der Lateiner ebenso conloquium und nicht disloquium. Die im Text vorgetragene Ansicht wird aber auch durch den Sprachgebrauch bestätigt. Wo uns das Wort zuerst entgegentritt, bei Homer (in der Formel ἀλλὰ τίη μοι ταῦτα φίλος διελέξατο θυμός;) hat es die Bedeutung von erwägen, überlegen, obgleich Andere auch hier ein Zwiegespräch darin finden; und wenn man später häufig διαλέγεσθαί τινι oder πρός τινα sagte in Fällen, in denen lediglich ein Sprechen zu einem Andern bezeichnet werden sollte (ähnlich übrigens auch sermo, z. B. bei Plin. epist. I, 8: sermoni quem apud municipes meos habui), keineswegs aber eine Antwort von dessen Seite vorausgesetzt wurde, ja Alkidamas (schol. Hermog. VII, p. 8 W. Blass A. B. II^2, S. 348, 1) sogar die Rhetorik als διαλογική definirte, so beweist dies abermals, dass mit dem Wort die Vorstellung eines Gespräches nicht nothwendig verbunden war; auch der Unterschied, der in der stoischen Schule zwischen διαλέγεσθαι und διαλογίζεσθαι gemacht wurde (Diog. L. VII, 48), verdient in diesem Zusammenhang Erwähnung. Διαλέγεσθαι muss also mit den lateinischen disserere und disputare verglichen werden und διά hat in ihm nicht mehr zu sagen als in διανοεῖσθαι. Die zweite Bedeutung »sich unterreden« hat man auf das Wort nur darum übertragen, weil Erörterungen gern und oft im Gespräche mit Andern angestellt werden. Auf diese Auffassung des Wortes führt auch die Erklärung, welche von ihm der Meister des διαλέγεσθαι, Sokrates, gegeben haben soll, von dem bei Xenoph. Memor. IV. I, 12 berichtet wird: ἔφη δὲ καὶ τὸ διαλέγεσθαι ὀνομασθῆναι ἐκ τοῦ συνιόντας κοινῇ βουλεύεσθαι διαλέγοντας κατὰ γένη τὰ πράγματα. Doch rühren diese Worte wahrscheinlich nicht von Xenophon, sondern vom Interpolator der Memorabilien her, s. Dindorf, Oxforder Ausg. präf. S. XIII. Im Wesentlichen zu demselben Ergebniss, was die Bedeutung von διαλέγεσθαι anlangt, kommt Ernst Graf in seiner Habilitationsschrift De Graecorum veterum re musica S. 13 ff., bes. S. 13, 1.

Stellen, an denen es sich findet, fassen [1]). Somit kann der Dialog, wenn er ein Gespräch bezeichnet, nur ein solches bezeichnen, das mit einer Erörterung verbunden ist [2]). Ausgeschlossen sind daher von diesem Namen solche Gespräche wie die, auf welche vorher hingedeutet wurde, insoweit nämlich, als in ihnen lediglich ein Austausch von allerlei Nachrichten höherer und niederer Gattung stattfindet; und ebensowenig kann darunter begriffen werden der bunte Wechsel mehr oder minder geistreicher Bemerkungen, das Springen der Unterhaltung von einem Gegenstand auf den anderen, wie es der gute Ton in der gebildeten Gesellschaft erfordert. Denn mag letzteres auch die vollendete Conversation charakterisiren, die nichts weiter will, als in möglichst angenehmer Weise durch Reden die Zeit ausfüllen [3]), das Wesen des

1) Rep. I, 354 C übersetzt man es zwar in ἐκ τοῦ διαλόγου mit »Gespräch«. Da aber Sokrates kurz vorher nur von seiner Untersuchung spricht, ohne auf die Betheiligung des Thrasymachos daran Gewicht zu legen, so scheint es vielmehr in der Bedeutung von »Erörterung« überhaupt gefasst werden zu müssen. Im Soph. 263 C sodann wird das Denken (διάνοια) dem λόγος wesentlich gleichgesetzt und der Unterschied beider darauf beschränkt, dass, während der letztere aus dem Munde geht und ins Ohr fällt, das Denken ein διάλογος ist, den die Seele mit sich selber anstellt. Hier liegt das artbildende Merkmal nicht in dem Charakter des Denkens als eines Zwiegespräches, sondern darin, dass es ein innerer Vorgang ist im Gegensatz zum λόγος, der nach aussen dringt, und statt διάλογος könnte eben so gut λόγος gesetzt werden, wie dies an den anderen Stellen, in denen derselbe Gedanke ausgesprochen wird (Theaetet 189 E. Tim. p. 37 A ff.), thatsächlich geschehen ist. Endlich scheint auch Protag. 338 A διάλογος (in τῶν διαλόγων) jedwede wissenschaftliche Erörterung, sowohl die nach der Manier des Sokrates in Gesprächsform, wie die des Protagoras in der Form von längeren Reden zu umfassen. Διάλογος steht daher zu λόγος in einem ähnlichen Verhältniss, wie διάνοια zu νοῦς, und bezeichnet eine mehr zergliedernde Weise der Rede, wie sie vorzugsweise, nach sokratischer Ansicht sogar ausschliesslich, im Gespräch stattfindet.

2) Bouterwek, Vorr. zu den Dialogen S. VIII: »Uebrigens habe ich diese Dialogen nicht Gespräche genannt, weil ich mit dem griechischen Worte nur solche Gespräche bezeichnen möchte, in denen ein ernsthafter Stoff durch einen zusammenhängenden Gedankenwechsel abgehandelt wird.«

3) So fasst den Begriff derselben auch Liliencron, »Die Kunst der Conversation« in der Deutschen Rundschau 1885, S. 383 u. 385 f. Am vollständigsten werden die Gesetze der Conversation zusammengestellt in

Dialogs stellt es nicht dar, da dieser sich erörternd in die Gegenstände versenkt und deshalb nicht wie ein Schmetterling von einem zum andern flattern kann [1]). Es liegt nun aber in der Natur solcher Erörterungen, dass sie am besten und liebsten im Gespräche angestellt werden, und insbesondere haben sie diese Form angenommen, als sie zum ersten Mal in der Literatur selbständig hervortraten. An ihnen,

Diderot's Encyklopädie u. conversation: als erstes Gesetz erscheint hier »de ne s'y appésentir sür aucun objet«. Dieses »parler agréablement de tout sans s'appesantir sur rien« hielten, wie bei Taine, La Révolution III, S. 402, 1 bezeugt wird, die Mitglieder der alten französischen Aristokratie auch im Gefängniss fest: auch hier in der elendesten Umgebung, die Guillotine fast vor Augen, übten sie die leichte Conversation, also unter Umständen, unter denen Sokrates die schwerwiegendsten Dialoge über die Unsterblichkeit geführt hatte; jeder zeigte noch einmal, worin er Meister war.

1) Denselben Unterschied macht zwischen Gespräch und Conversation andeutungsweise Ranke im »Politischen Gespräch« Sämmtl. WW. XLIX, S. 314, vgl. auch S. 316 f. Ebenso de Maistre Soirées de Saint-Pétersbourg VIII Entretion Anfg., der nur Entretien an die Stelle des Dialogs setzt, während er »Dialogue« ganz willkürlich in der Bedeutung speziell des erdichteten Gesprächs fasst. Dieser Unterschied zwischen Dialog und Conversation ist nicht immer beachtet worden, wie z. B. von Krug nicht, der im encyklop.-philos. Lexikon Sokrates einen Conversationsphilosophen nennt, und selbst Lazarus, der doch »Ideale Fragen« S. 237 ff. der Natur des Gesprächs bis in alle seine Fasern nachgespürt hat, scheint ihn (vgl. S. 263 f.) nicht zu kennen. Oder sollte er ihn nur nicht anerkennen? Aber auch hier kann uns die Etymologie leiten: denn da Conversation ursprünglich nur ein Zusammensein, einen Verkehr bedeutet und somit dem griechischen ὁμιλία oder συνουσία (zwischen diesen beiden unterscheidet Porphyr. v. Plot. 5 συνόντος ἐν ταῖς ὁμιλίαις — — ἐξετάσεων ἐν ταῖς συνουσίαις γενομένων. 18 ὁμιλοῦντι ἐοικέναι ἐν ταῖς συνουσίαις) entspricht, so sind darunter offenbar solche Gespräche gemeint, die dieses Zusammensein, diesen Verkehr irgendwie fördern, keineswegs aber oder doch nicht vorzüglich solche, die wie der Dialog an dem Gegenstand selbst und seiner Erkenntniss ein Interesse nehmen. Ueberdies habe ich bei meiner Ansicht über die Natur der Conversation Goethe auf meiner Seite, der in den Wahlverwandtschaften Charlotte sagen lässt (W. in 60 B. 17, 280): »Die gute Pädagogik ist gerade das Umgekehrte der guten Lebensart. In der Gesellschaft soll man auf nichts verweilen und bei dem Unterricht wäre das höchste Gebot gegen alle Zerstreuung zu arbeiten.« Derartige Conversation hat offenbar in den Mimen des Sophron und Xenarchos geherrscht, und deshalb wurden diese nicht unter die Dialoge gerechnet, obgleich sie doch Gespräche waren.

diesen schriftlich fixirten Erörterungen in Gesprächsform, ist denn auch vorzugsweise der Name des Dialogs hängen geblieben. Auf sie beziehen sich auch die Definitionen, die das Alterthum vom Dialoge gab; dieselben, so unvollkommen sie im Uebrigen sind, haben doch dadurch für uns ein Interesse, dass sie das Wesen des Dialogs an den Wechsel von Frage und Antwort knüpfen und somit die blosse Conversation, in der etwas derartiges nicht stattzufinden braucht, sondern auch Referate mit Referaten oder Behauptungen mit Behauptungen wechseln können, von jenem Namen auszuschliessen scheinen [1]. Auf dieser Höhe seines Begriffes hat sich aber der Dialog nicht lange erhalten. Einmal als selbständige Literaturgattung hervorgetreten, ist er seinen eigenen Weg gegangen und hat der durch die ursprüngliche Bedeutung seines Namens ihm vorgeschriebenen Bahnen nicht geachtet: daher begegnen wir schon in der ersten und besten Zeit Dialogen, die von Rechts wegen vielmehr Conversationen heissen sollten. Erst der neueren Zeit war es indessen vorbehalten, den ursprünglichen Begriff des Dialogs so zu verwaschen, dass man jetzt diesen Namen auf jedes literarisch fixirte Gespräch überträgt und deshalb vom Dialog im Drama [2], ja sogar in Romanen und Novellen zu sprechen pflegt.

1) Bei Diogenes Laertius III, 48 wird das Wesen des Dialogs in folgender Definition zusammengefasst: ἔστι δὲ διάλογος λόγος ἐξ ἐρωτήσεως καὶ ἀποκρίσεως συγκείμενος περί τινος τῶν φιλοσοφουμένων καὶ πολιτικῶν μετὰ τῆς πρεπούσης ἠθοποιΐας τῶν παραλαμβανομένων προσώπων καὶ τῆς κατὰ τὴν λέξιν κατασκευῆς. Hiermit stimmt überein Albinos Einleitung in d. platon. Dial. c. 1 f. Diese Definition ist zu eng, da sie den Dialog auf die Behandlung bestimmter Gegenstände einschränkt, und bleibt es auch, wenn wir das Wort πολιτικῶν in der weiten Bedeutung nehmen, die Freudenthal, Hellenist. Stud. Heft 3 (der Platoniker Albinos und der falsche Alkinoos), S. 250 in dasselbe hineinlegen will: denn immer werden in dem Zusatze μετὰ τῆς πρεπούσης κτλ. Forderungen an den Dialog gestellt, denen nur die besten Muster der ganzen Gattung, d. i. ein Theil der platonischen Dialoge genügen. Diesen Fehler der Alten, nicht so sehr eine Wesensbestimmung des Dialogs zu geben, als ein Ideal desselben zu zeichnen, haben auch Spätere, wie Torquato Tasso, Dell' arte del dialogo, und Sigonius de dialogo S. 443 (Opp. 11 Milano 1737) nicht vermieden.

2) Der ältere Ausdruck für diesen Theil des Dramas war bei den Griechen bekanntlich τὰ ἔπη, in der technischen Sprache des Aristoteles ist dafür das Wort ἐπεισόδιον eingetreten.

Der Dialog, als selbständiges Werk der Literatur, ist also streng genommen eine Erörterung in Gesprächsform. Es ist daher allerdings nur eine Art des Gesprächs, unterscheidet sich aber von allen anderen Gesprächen in der Literatur dadurch, dass in ihm mehr als irgendwo anders das Gespräch eine selbständige Bedeutung erlangt hat: denn die Gespräche des Dramas begleiten doch nur die Handlung und dienen ihr und in der Conversation der Mimen Sophrons sollten nur Personen und Situationen sich spiegeln, im vollkommenen Dialog dagegen erhebt sich das Gespräch zu eigenthümlichem Leben, neben dem auch die reichste Scenerie zum blossen Aussenwerk herabsinkt, und wird zu einem in sich geschlossenen Wesen, dem die Menschen und ihre Handlungen entbehrlich sind. Insofern kann man sagen, dass der Dialog den Höhepunkt des Gesprächs in der Literatur bezeichnet, und was vor ihm an Gesprächen in der Literatur erscheint, lässt sich als eine Vorstufe der in ihm gipfelnden Entwickelung fassen.

So wunderbar es Manchem scheinen mag, das Gespräch ist älter als der Monolog. Monologe im vollen Sinne des Wortes gibt es in Wirklichkeit und unter gesunden Menschen [1]) nicht und hat es nie gegeben, sie sind ein Unding: was man im Drama so nennt, sind entweder Vorträge an das Publikum oder Selbstgespräche und streiten, auf die eine oder andere Art gefasst, mit der Absicht, auf der Bühne die nackte Wirklichkeit zur Darstellung zu bringen [2]). Der natürliche und Ursprung.

1) Vgl. aber auch Erich Schmidt, Lessing II, 722 f.

2) Sie gehören zum Apparat der früher alleinherrschenden idealisirenden Darstellungsweise und unser sonst so realistisch gestimmtes Publikum lässt sie sich aus alter Gewohnheit gefallen, obgleich sie geeignet sind alle Illusion der Wirklichkeit zu zerstören. Von Reden, die ein Theaterpublikum voraussetzen, braucht dies nicht weiter ausgeführt zu werden. Aber auch wenn wir darin Selbstgespräche sehen, gilt dasselbe. Höchstens mit den berühmten Monologen des sophokleischen Ajax und Hamlets liesse sich eine Ausnahme machen, da man darin ein Symptom des Wahnsinns finden könnte: denn, wie Kant (WW. von Hartenst. II, 294, Anm. 2) einmal mit Recht bemerkt, jeder Mensch, der mit sich selbst laut redend betroffen wird, geräth dadurch in den Verdacht, dass er eine kleine Anwandlung von Wahnsinn habe. Natürlich hat, wer zuerst Monologe auf die Bühne brachte, seine Helden damit

gesunde Mensch bedarf, um zum Sprechen angeregt zu werden, der Gegenwart eines anderen Menschen [1]. Alles Sprechen ist daher entweder schon Theil eines Gesprächs oder birgt doch den Keim in sich, aus dem ein solches werden könnte, und hat so auf die eine oder andere Weise die Richtung auf das Gespräch. Die Natur des Sprechens drängt zum Gespräch und man darf deshalb von vornherein voraussetzen, dass letzteres in der Literatur keines Volkes, wenn dieselbe nur einen gewissen Umfang erreicht hat und das Leben in einiger Breite spiegelt, gänzlich fehlen wird. In dieser Voraussetzung würden wir freilich getäuscht werden, wenn der gesammte Orient dem Gespräche verschlossen wäre. Dies war indessen nur die Ansicht von Wieland: das Gespräch, meinte er, bedarf zum Gedeihen der Sonne der Freiheit, deshalb sei für dasselbe im demokratischen Athen der geeignete Boden gewesen, eben deshalb aber habe es der Sklavenwelt des Orients und seiner Literatur ewig fremd bleiben müssen [2]. Insofern diese Meinung auf einer falschen Auffassung des Orients beruht, bedarf sie heutzutage keiner besonderen Widerlegung; lauter als alle anderen Gründe redet überdies gegen sie die einfache Thatsache, dass auch die Literatur des Orients Gespräche hervorgebracht hat. Schon Goethe sah sich deshalb genöthigt die Behauptung seines Freundes zu modifiziren, indem er zwar zugab, dass das orientalische Leben an sich selbst nicht gesprächig sei und der Despotismus keine Wechselreden befördere, auf der anderen Seite aber auch

Der Orient.

nicht als wahnsinnig charakterisiren wollen: vielmehr sah er sich vor die Wahl gestellt, entweder die Durchsichtigkeit der dramatischen Handlung zu opfern, die an der Kenntniss geheimer Regungen und Ueberlegungen in der Seele des Helden hing (J. Grimm, Kl. Schr. III, S. 294), oder dieselben im Widerspruch mit der gemeinen Wirklichkeit durch lautes Aussprechen dem Publikum kund geben zu lassen, und zog als rechter Künstler das zweite vor. So viel vom dramatischen Dichter. Wenn dagegen Homer den Dulder Odysseus sein vielgeprüftes Herz anreden lässt τέτλαθι δή κραδίη, καὶ κύντερον ἄλλο ποτ᾽ ἔτλης, so kann man dies zwar auch einen Monolog oder ein Selbstgespräch nennen, aber Niemand ist genöthigt dabei an ein lautes Sprechen zu denken.

1) Was J. Grimm einmal (Kl. Schr. III, S. 295) so schön als treffend einen »Redegesellen« nennt. Vgl. auch Er. Schmidt, Lessing II, 722 f.

2) Attisches Museum IV. 2, S. 99 ff.

hervorhob, dass der Orientale die Gesprächsform so wenig als ein anderes Volk entbehren möge, wie diese bei den Persern in der Hochschätzung der Fabeln des Bidpai, der Wiederholung, Nachahmung und Fortsetzung derselben und in den Vögelgesprächen des Ferideddin Attar sich zeige [1]. Und dasselbe Zugeständniss müssen wir noch auf die Semiten ausdehnen. In den arabischen Traditionen sind Gespräche und dramatisirende Darstellungen häufig [2]. Noch mehr hat deren die jüdische Literatur aufzuweisen. So sind uns aus der ersten Zeit nach der Zerstörung des Tempels Schulgespräche erhalten, wie sie in Synagogen geführt wurden [3]. Doch sind dies ärmliche Proben verglichen mit den glänzenden, die für das dialogische Bedürfniss der Hebräer das alte Testament im Buche Hiob und dem Hohen Liede ablegt. So sehr tritt in diesen beiden das Element des Gespräches hervor, dass man jenes einen philosophischen Dialog [4] genannt hat und in diesem geradezu ein Drama erblicken wollte [5]. Ueber diese Anfänge sind aber die genannten Völker nicht hinausgekommen: das Gespräch ist bei ihnen immer im Rahmen der Erzählung stecken geblieben und hat sich nicht bis zur Selbstständigkeit eines Literaturwerkes entwickelt, in dem die redenden Menschen unmittelbar vor den Leser treten. Dies erscheint minder auffallend, wenn wir uns daran erinnern, dass den Semiten sowohl als den Persern auch das Drama fehlt [6]: denn beide Literaturgattungen, so verschieden sie übrigens sind, haben doch das mit einander gemein, dass sie

1) Noten zum Divan = WW. 6, S. 125.

2) Sprenger, Mohammeds Leben u. Lehre I, 303.

3) Hausrath, Neutest. Zeitgesch. IV, S. 47².

4) Umbreit nach Philippson, Ezechiel des jüdischen Trauerspieldichters Auszug aus Egypten S. 3, 1.

5) Herder, WW. zur Relig. u. Theol. 7, S. 88 ff. (Ausg. v. Müller).

6) Die Treibhaus-Poesie des Juden Ezechiel, der im zweiten Jahrh. v. Chr. den Auszug der Kinder Israel aus Egypten zu einem Drama verarbeitete und ausserdem noch mehrere Tragödien verfasste, darf man nicht hiergegen anführen: denn abgesehen davon, dass diese Erscheinung vereinzelt dasteht, verdient sie auch darum keine weitere Beachtung, weil diese Dichtung aller Originalität entbehrte und nichts weiter war als ein kläglich gescheiterter Versuch es den Griechen auch auf diesem Gebiete gleich zu thun.

uns den Menschen nicht in Worten und Berichten Anderer, sondern unmittelbar, mit einer gewissen sinnlichen Deutlichkeit vor Augen führen, und scheinen daher dem Naturell jener Völker ebenso zuwider gewesen zu sein als ihm bekanntlich die Darstellung des Menschen in der bildenden Kunst war[1]. Wollte man nun aber hiernach generalisirend dem Orient überhaupt das Drama absprechen, so würde dies ein Irrthum sein, den, um von den uns gar zu fernen und fremden Bewohnern des Reichs der Mitte abzusehen, ein Blick auf die Literatur der Inder augenblicklich widerlegt. Bekanntlich hat bei diesem Volke das Drama eine eigenthümliche und hohe Ausbildung erlangt. Dasselbe würde man auch für den Dialog voraussetzen dürfen, wenn wirklich Existenz und Blüthe dieser beiden Literaturgattungen unter dem Einfluss des gleichen Gestirnes stehen. Die Inder auf solche Weise mit den Griechen zusammentreffen zu sehen, könnte um so weniger befremden, als wir auch sonst zwischen beiden Völkern in der Literatur eine gewisse Verwandtschaft wahrnehmen, indem sie darin Originalität mit Tiefe und Mannigfaltigkeit verbinden. Die Thatsachen bestätigen diese Vermuthung: die indische Literatur zeigt uns wirklich Dialoge. Wie die Inder nicht müde wurden über den Sinn ihrer heiligen Lehren und Schriften nachzudenken, so haben sie auf dieselben Gegenstände auch das Gespräch gern hingelenkt und theologisch-philosophische Disputationen waren bei ihnen nichts Seltenes. Wie tief in den Indern die Neigung zum Gespräch und insbesondere zum Gespräch über philosophische Gegenstände wurzelte, kann schon die berühmte Episode des Mahabharata, die Bhagavad-Gita, lehren; und wer sich bei der oberflächlichen Vorstellung beruhigt, dass der Dialog ein philosophisches Drama sei, wird sich zu demselben Zwecke auch auf Krishna-Miçra's theologisch-philosophisches Drama, Prabodha-Chandrodaya, d. i. die Geburt des Begriffes (eigentlich der Mond-

1) Nur eine Nebenursache, weshalb diese Völker es nicht bis zum Drama gebracht haben, ist wohl, was Herder, WW. zur Relig. u. Theol. 7. S. 89, als Hauptursache behandelt: »Das Handeln und Gestikuliren auf dem Schauplatz ist einem Morgenländer verächtlich; auch im gemeinen Reden spricht er mit dem Munde, nicht mit den Händen, er steht wie eine verhüllte, schweigende Gestalt da«.

aufgang der Erkenntniss), berufen können[1]. Noch mehr zeigt sich, wie reich das indische Leben an Gesprächen philosophischen Inhalts war, in dem Niederschlag derselben, den wir in den Veden und Vedantas antreffen. Hier finden wir eine Reihe von Erzählungen, in denen das erzählende Element mehr oder minder von dem dialogischen überwogen wird. Bald sind es personifizirte Wesen, die mit einander reden, wie die Sinne unter sich und mit dem Herzen über den Vorzug streiten, bald wirkliche Menschen und vorzüglich Brahmanen und Priester, zwischen denen die höchsten Probleme der indischen Philosophie zur Verhandlung kommen. So vielfach aber diese Gespräche sind und so wichtige Dinge sie berühren, das rechte dialogische Leben fehlt ihnen doch. Es ist nicht bloss die Kürze, die ihnen schadet und das Gesprächselement zu keiner vollen Entfaltung kommen lässt, sondern die ganze Anlage, da nur selten ein Anlauf zu einem Streit der Meinungen genommen wird und in der Regel es darauf hinausläuft, dass Einer als der Wissende die Uebrigen belehrt und die von ihnen gestellten Fragen beantwortet. Der indische Dialog befindet sich so auf einer Stufe, die der griechische erst im Niedergange seiner Entwickelung erreicht hat. Statt der Kritik, des unermüdlichen Suchens nach neuen Einwänden, einer gewissen zerstörenden Tendenz, die die Seele des echten Dialoges ist, haben wir hier ein Streben nach festen befriedigenden Resultaten. Ein dogmatischer Hauch liegt über dem Ganzen, wie über der Philosophie der Inder überhaupt. Das ist aber die Luft, die, wie sie schliesslich der Blüthe des griechischen Dialogs verderblich wurde, so die des indischen nicht aufkommen liess.

Wenn der Dialog, wie man gesagt hat[2], ein Sohn der Philosophie ist, so ist er jedenfalls ein treuer Sohn gewesen, der die Schicksale seiner Mutter getheilt hat. Nicht erst durch einen Machtspruch des Thales ist die Philosophie in's Dasein gerufen worden: vielmehr finden wir bei allen Culturvölkern philosophische Anwandlungen, denen man den Namen von Die Griechen.

1) In Wahrheit unterscheidet sich freilich dieses Drama von einem Dialoge dadurch, dass es eine Allegorie philosophischer Gedanken ist, während jener eine Erörterung derselben sein soll.

2) Lucian Bis accus. 28.

Philosophieen ebenso wenig versagen darf, als den eines Menschen dem Kinde, das noch nicht zum vollen und freien Gebrauch seiner Kräfte gekommen ist. Können daher die Griechen auch nicht als die Erfinder der Philosophie gelten, so kann ihnen doch das Verdienst nicht streitig gemacht werden, dass sie das Wesen dieser Wissenschaft, das bei anderen Völkern im theologischen Nebel verschwamm, zum ersten Mal in festen klaren Umrissen dargestellt haben. Nicht anders ist es dem Dialog ergangen: auch er ist bei den übrigen Völkern nicht über das Kindesalter hinausgekommen und hat erst bei den Griechen diejenige Reife erlangt, die ihn berechtigte sich zu emancipiren und als ein selbständiges Glied in die Reihe der Literaturgattungen einzutreten.

Unter allen Formen der Literatur ist dem Dialog keine so nahe verwandt als das Drama. Beide sind Kinder einer Mutter und wurzeln in der dem Menschen natürlichen Neigung, was seine Seele bewegt und erfüllt Anderen nicht bloss durch Zeichen verständlich, sondern möglichst sinnlich, anschaulich oder vernehmlich zu machen, seien es nun Handlungen, die in's Auge, oder Reden, die in's Ohr fallen sollen. Mögen daher Dialog und Drama in späterer Zeit ein gesondertes Dasein führen und unabhängig von einander ihre eigene Entwickelung verfolgen, so gehen sie doch in ihren Anfängen zusammen und die ersten Keime des Einen können auch als die ersten des Anderen gelten. Sie finden sich schon in der ältesten Urkunde des poetischen Geistes der Hellenen, den homerischen Gedichten. Den dramatischen Charakter hat in diesen bereits Aristoteles wahrgenommen, wenn er hervorhebt, dass Homer selber möglichst wenig spreche und es liebe statt seiner den auftretenden Personen das Wort zu lassen[1]. Nicht mit Unrecht erkennt der grösste Kunstrichter des Alterthums hierin einen Vorzug des alten epischen Sängers vor späteren, in deren Werken die mehr indirekt andeutende Erzählung die unmittelbare Nachahmung überwiegt. Es ist dies kein Ueberschreiten der besonderen der epischen Dichtgattung gezogenen Grenzen. Vielmehr hat jede poetische Darstellung auf den verschiedensten Gebieten der Literatur, in epischen oder lyri-

1) Poet. c. 3, p. 1448ª, 22 f., c. 24, p. 1460ª, 5 ff.

schen Gedichten, in Romanen oder Novellen, da sie nach möglichst sinnlichem und lebendigem Ausdruck strebt, die Neigung dramatisch zu werden, weil gerade in dieser besonderen Art der Dichtkunst jenes allgemeine Ziel am vollkommensten erreicht wird. Daher, wie das Drama der Gipfel der Dichtkunst ist, auch jede andere Art derselben in dem Maasse, als sie der eigenen Vollendung näher kommt, dem Drama sich nähert, und was Aristoteles von Homer gesagt hat, noch auf andere Meister ihres Faches übertragen werden darf. Es wird also wohl kein Zufall sein, dass gerade unter den Fragmenten des Archilochos mehrere Spuren auf kleine, seinen Liedern eingeflochtene Gespräche leiten.[1] Aber nicht bloss auf die Grösse des poetischen Talents weist der mehr oder minder stark ausgeprägte dramatische Charakter einer Dichtung hin, sondern auch auf die Jugend, sei es nun des Verfassers oder auch seines Volkes. Dass in dieser Richtung das dichterische Schaffen durch das Lebensalter des Dichters beeinflusst wird, kann jeder erproben, der die Werke des alternden Goethe mit denen des jungen vergleichen will. Dagegen ist nicht ganz so leicht zu erweisen, dass in derselben Weise die Dichtung, wenigstens auf epischem Gebiet, auch durch Jugend und Alter eines ganzen Volkes bedingt wird. Moderne Dichter, wie etwa die romantischen Epiker, wie Ariost und Tasso oder auch aus dem Alterthum Virgil, bei denen ja allerdings das dramatisch-dialogische Element auf ein weit geringeres Maass herabgesetzt ist als bei Homer[2], darf man doch deshalb nicht zu jenem Beweise benutzen, weil sich erwidern liesse, dass sie auch an poetischem Talent dem alten griechischen Epiker nachstehen[3]. Wohl aber liefert den ver-

1) Deuticke, Archilocho Pario quid in Graecis litteris sit tribuendum (Hallische Diss. 1877), S. 21.

2) Charakteristisch ist, wenn man sich ähnlicher Vorgänge bei Homer erinnert, dass Camoens im ersten Gesang der Lusiaden in seiner Schilderung des Götterconcils nur Juppiter und Mars selbstredend einführt, über den Inhalt der Reden des Bacchus und der Venus dagegen bloss berichtet.

3) Auf der anderen Seite darf man jedoch auch nicht daraus, dass in Goethe's Hermann und Dorothea oder Vossens Luise die Menschen von einer homerischen Redseligkeit sind, den umgekehrten Schluss ziehen, dass also darüber, ob in einem Epos der dramatische Charakter mehr

langten Beweis ein Blick auf das germanische Epos. Niemand wird behaupten wollen, dass die poetische Kraft, welche die Nibelungen und Gudrun hervorgebracht hat, geringer war als die, welche aus dem Hildebrandslied und den alten Liedern der Edda uns entgegentritt: trotzdem sind an dramatischer Gewalt diese Repräsentanten einer früheren Stufe des Epos jenen späteren Gedichten entschieden überlegen, da in ihnen die Erzählung gegen den Dialog nicht bloss zurücktritt, sondern gelegentlich so gut wie ganz verschwindet. Hiernach scheint auf der frühesten Stufe des Epos Rede und Gegenrede rein dramatisch mit einander gewechselt zu haben. Dies wird uns bestätigt durch das indische und irische Epos der ältesten Zeit, in dem nur die Dialoge in Verse gebracht wurden, die überleitenden erzählenden Worte dagegen in Prosa waren und deshalb für die Beurtheilung des Gedichtes eigentlich nicht in Betracht kommen. Es ist ja auch nur natürlich, dass ein jugendlicheres Alter an dramatischer Darstellung seine Freude hat. Leidenschaftliche Jugend liebt es, aus sich herauszugehen, lebt in der Aussenwelt und gefällt sich deshalb auch in Verkleidungen. Dahingegen das Alter sich in sich selbst zusammenzieht, alles Aeussere in Beziehung zum eigenen Ich setzt und diese Beziehung auch in der Vortragsweise zum Ausdruck bringt, die diejenige der ruhigen gleichmässigen Erzählung und Belehrung zu sein pflegt. Den Unterschied, der in Folge dessen zwischen der homerischen und der späteren Epik stattfindet, erkennt man bei schärferer Betrachtung schon innerhalb der homerischen Poesie. Das hat im Wesentlichen schon der neben Aristoteles geistreichste Kunstkritiker des Alterthums, der unbekannte Verfasser der Schrift vom Erhabenen, bemerkt, wenn er (S. 22, 25 ff. ed. Jahn) den dramatisch leidenschaftlichen Charakter der Ilias gegenüber der die Odyssee beherrschenden Lust am Fabuliren (τὸ φιλόμυθον) hervorhebt und diesen Wechsel des Tones aus dem

oder minder hervortritt, die frühere oder spätere Zeitperiode, der es angehört, nicht das geringste entscheidet: denn bei Goethe sowohl als bei Voss beruht die Aehnlichkeit mit Homer auf bewusster Nachahmung. Dasselbe liesse sich, wenn man sich auf sie berufen sollte, auch gegen Apollonios von Rhodos und seine Argonautica geltend machen.

verschiedenen Alter des Dichters ableitet[1]. Man muss aber hinzufügen, dass auch in der Kraft und Lebendigkeit des Dialogs das ältere Gedicht dem jüngeren überlegen ist: dies beweisen, um nur Beispiele zu geben, die Lieder, die uns Hektors Abschied von Andromache, die Gesandtschaft der griechischen Helden zum Achill und Priamos' Aufenthalt bei demselben schildern, vor allem aber die Streitscene zwischen Achill und Agamemnon im ersten Buche, der sich an packender dramatisch-dialogischer Gewalt aus der ganzen Odyssee nichts an die Seite setzen lässt.

Wie stark aber auch der dramatische Geist schon im ältesten Epos seine Flügel regt, so hat er sich doch von diesem Boden aus, wenigstens bei den Griechen[2], niemals vollkommen frei aufgeschwungen. Was ihn hieran hinderte, war die bei allem Wechsel der hervortretenden Gestalten sich gleichbleibende Persönlichkeit des epischen Sängers, gewissermaassen des einen Schauspielers, der alle Rollen agirte: denn von diesem gemeinsamen Grunde mochten sich die Figuren der Dichtung noch so sehr abheben, so konnten sie sich doch nie gänzlich von ihm lösen und diejenige Selbstständigkeit des Daseins erlangen, die den Gestalten des entwickelten Dramas zukommt. Diese Schranke, die sich der Entfaltung des dem Epos eingesenkten dramatischen Keimes entgegenstellte, fiel in der Lyrik, insoweit sie Chorlyrik ist, weg, da hier der Vortrag nicht Sache eines Einzigen, sondern Mehrerer ist. Daher ist nur hier das keimende Drama wirklich ausgebildet worden. Aber auch hier nicht an verschiedenen Orten, sondern aus einem und demselben Baume, den Liedern, die in Lust und Schmerz aus Anlass des dionysischen Cultus gesungen wurden, sind die beiden Zweige des Dramas, zuerst die Tragödie und dann die Komödie hervorgewachsen. Nichts-

1) S. 22, 25: δείκνυσι (sc. Ὅμηρος) διὰ τῆς Ὀδυσσείας — ὅτι μεγάλης φύσεως ὑποφερομένης ἤδη ἴδιόν ἐστιν ἐν γήρᾳ τὸ φιλόμυθον. S. 23, 10: τῆς μὲν Ἰλιάδος γραφομένης ἐν ἀκμῇ ὅλον τὸ σωμάτιον δραματικὸν ὑπεστήσατο καὶ ἐναγώνιον, τῆς δὲ Ὀδυσσείας τὸ πλέον διηγηματικόν, ὅπερ ἴδιον γήρως.

2) Anders mag dies bei den Indern gewesen sein. Vgl. E. Windisch, Der griechische Einfluss im indischen Drama S. 5 ff. (Separatabdruck aus den Abhandlungen des Berliner Orientalisten-Kongresses).

destoweniger war auch hier der Same des Dramatischen weiter verstreut und hat noch anderwärts zu treiben begonnen. Das zeigen zunächst die Hymenäen der Sappho: denn was in der Geschichte des Dithyrambus ein Symptom des hervorbrechenden Dramas gewesen ist, das finden wir auch hier, d. h. wie in den Dithyramben ein Einzelner sich vom Chor sonderte (οἱ ἐξάρχοντες τὸν διθύραμβον Aristot. Poet. c. 4. p. 1449 a 11) und ihm redend und agirend gegenübertrat oder wohl auch, wenn wir von den späteren tragischen Chören zurückschliessen dürfen, die Masse des Chores selber sich in kleinere Chöre schied, also überhaupt die Gesänge des Chors sich nicht bloss an das Publikum richteten sondern ihren nächsten Widerhall bei einem Mitspielenden fanden, so wenden sich auch in den Hochzeitsliedern der lesbischen Dichterin die Chöre der Jünglinge und der Mädchen gegen einander, indem sie wetteifernd zum Gesange sich herausfordern und einander antworten[1]). Ein ähnlicher Streit der Chöre tritt uns in dem Drei-Chor (τριχορία) entgegen, in dem Greise, Männer und Knaben je einen Chor für sich bildeten und jedes Alter den anderen gegenüber sich des eigenen Werthes rühmte[2]). Dieser Wettgesang, den eine Nachricht auf Tyrtaios zurückführt, war in Sparta von Alters her üblich. In Sparta aber fand, wie es scheint, auch sonst was sich den Dramen näherte eine gute Aufnahme. So suchten wenigstens Einige hier die Heimath der Wechselgesänge, mit denen Hirten und Bauern einander neckten[3]), und bekannt ist, dass dieselbe Stadt für einen Ursitz niedriger Komik galt[4]). Wenn daher der Lyder Alkman seine Mädchenlieder (παρθένεια) zum Theil in die Form von

1) Wenn Fr. 109 Bergk, ein Gespräch zwischen der Braut und der Jungfräulichkeit (παρθενία), den Hymenäen der Sappho angehört, so ist es ein Zeichen mehr, dass gerade diese Dichtungen zu einer dramatisirenden Darstellungsweise neigten.

2) Carmina Popularia ed. Bergk Fr. 18 (P. L. III, S. 1303³).

3) Τὰ βουκολικά φασιν ἐν Λακεδαίμονι εὑρεθῆναι καὶ περισσῶς προκοπῆς τυχεῖν. Mit diesen Worten, denen sie eine Legende über den Ursprung dieser Dichtung anreiht, beginnt die Abhandlung Περὶ τοῦ Ποῦ καὶ Πῶς εὑρέθη τὰ βουκολικὰ bei Theocritus, Bio et Moschus ex rec. Mein. S. 4. Welcker, Kl. Schr. I, 404.

4) Ueber die δεικηλικταὶ s. Sosibios bei Athen. XIV, 621 Df. Lorenz, Leben u. Schriften des Koers Epicharmos S. 21 f.

Gesprächen, sei es zwischen dem Dichter und den Sängerinnen oder dieser unter einander, brachte [1]), so meint man hierin das Wehen der Luft zu spüren, die der Dichter in Sparta einathmete.

Aber wie frei auch in diesem lyrischen Dialog [2]) die Personen heraustreten, zu denen die wechselnden Empfindungen des Dichters sich verkörpert haben — so frei, dass sie selber vortragen was sie zu sagen haben und hierin von dem Dichter unabhängiger sind als die Gestalten des Epos — durch Ein Band bleiben sie doch immer noch an ihn geknüpft, durch die Worte, die sie singen und die sie nicht selber finden, sondern die er ihnen einflösst. Die Frage liegt nahe, ob nicht hin und wieder auch dieses Band zerrissen wurde und das poetische Gespräch, nicht gebunden an einen vorgeschriebenen Text oder auch nur eingeengt durch einen vorbedachten Plan, so frei dahinfloss wie dasjenige der Wirklichkeit, getrieben lediglich von den momentanen Eingebungen der Betheiligten. Dass das antike Drama aus Improvisationen hervorgegangen ist, wäre an sich vorauszusetzen und ist ausserdem aus der Nachricht des Aristoteles (Poet. c. 4 p. 1449^a 10) bekannt. Trotzdem möchte ich diese Thatsache nicht benutzen, um jene Frage zu bejahen: denn wir sind weder über die Art noch über das Maass dieser Improvisation genauer unterrichtet, und wissen insbesondere nicht, ob sie bloss den Vortrag von Liedern betraf oder sich auch des Dialogs bemächtigt hat. Sehen wir darum hiervon ab, so bleibt uns immer noch ein Beispiel einer solchen Improvisation in dem »Wettstreit Hesiods und Homers« (Ἡσιόδου καὶ Ὁμήρου ἀγών). Zwar ein eigentliches Gespräch ist es nicht, was hier von den beiden poetischen Antipoden des epischen Zeitalters der Griechen improvisirt wird; wohl aber das Surrogat eines solchen, indem bald der eine Dichter einen Vers singt, zu dem der andere einen ent-

1) In Bezug auf das umfangreiche Fragment eines solchen Mädchenliedes sind beide Ansichten geäussert worden, die erste von Bergk, P. L. G. III³, S. 834 (zu vs. 15), die zweite von Blass, Herm. XIII, S. 30 f.

2) Denn so könnte man dieses Mädchenlied nennen, wie Köchly, Akad. Vortr. I, S. 192 ff., die Hymenäen der Sappho als lyrische Dramen bezeichnet hat.

sprechenden fügt[1]), bald in poetischer Form eine Frage stellt, die auf dieselbe Weise beantwortet wird. Obgleich nun die Darstellung dieses Wettstreits einer späten Zeit angehört, so ist doch nicht anzunehmen, dass der Rhetor Alkidamas, auf den sie schliesslich zurückzugehen scheint und der ein Zeitgenosse des Isokrates war, sie lediglich erdichtet habe. Mag dieser Schüler des Gorgias bei der Ausführung des Einzelnen noch so frei verfahren sein und insbesondere in Homer eine Art Typus Gorgianischer Beredsamkeit hingestellt haben[2]), die Thatsache eines Sängerkrieges in Chalkis war ihm doch schon durch alte Ueberlieferung (Hesiod W. u. T. 654 ff.) gegeben. Und dass auch die Formen, in denen sich derselbe bewegt, nicht erst der Zeit des Rhetors angehören und von diesem in eine entfernte Vergangenheit übertragen wurden, darf man daraus schliessen, dass auf ähnliche Weise die Rivalität der Poeten sich auch sonst Luft gemacht hat[3]). Wenn Hesiod seinem Kunstgenossen schwierige Fragen vorlegt, die dieser aus dem Stegreif beantworten soll, so ist dies eine Art, die Geschicklichkeit und den Witz zu prüfen, die an den in Sicilien (Holm, Gesch. Siciliens II 307) wie in Deutschland (Wackernagel, Gesch. der deutschen Literatur S. 257; Weinhold, Die deutschen Frauen II² 129 ff.) alteinheimischen Räthselwettstreit erinnert[4]); und insofern überhaupt aufgegebene Fragen poetisch discutirt werden, kann auch die Tenzone der Provenzalen und Franzosen verglichen werden. In ganz anderer Weise als heutzutage war in alter Zeit das Leben der

1) Hierin hat in neuerer Zeit Wilamowitz, »Homerische Untersuchungen« S. 265 das Wesen der vielbesprochenen ὑποβολή und ἀνταπόδοσις erblickt.

2) Nietzche, Rh. M. 25, 539.

3) Auch an den Räthsel-Wettstreit mit Mopsos, der Kalchas das Leben kostete und von dem schon ein Hesiodisches Gedicht (Kinkel, Fr. 177) zu erzählen wusste, darf hier erinnert werden.

4) Besonders gilt dies von der Aufgabe, die Hesiod dem Homer in folgenden Versen stellt:

Μοῦσ', ἄγε μοι τά τ' ἐόντα τά τ' ἐσσόμενα πρό τ' ἐόντα,
Τῶν μὲν μηδὲν ἄειδε, σὺ δ' ἄλλης μνῆσαι ἀοιδῆς.

Der deutsche Räthsel-Wettstreit hat mit dem griechischen (s. vor. Anmrkg.) auch das gemein, dass sein Ausgang gelegentlich der Tod des Unterliegenden war. Weinhold, Die deutsch. Frauen II², 130.

Poeten ein Kampf. Während heutzutage der Regel nach ein Jeder unbekümmert um den Andern seines Weges zu gehen scheint, d. h. den Boden der Dichtung nicht zum Schauplatz einer offenen Polemik macht[1]) und der Kampf vielmehr in »der Gesindestube der Literatur« von den Rezensenten geführt wird, traten damals die Poeten selber auf den Plan, und zwar nicht bloss, indem sie im Hinblick auf ausgesetzte Preise Einer es dem Andern zuvorzuthun suchten, sondern auch, indem sie persönlich und direkt sich gegenseitig angriffen. Beispiele hierfür liefert besonders die altattische Komödie, aber auch die Tragödie, die ihrer ganzen Beschaffenheit nach ein solches Einmischen subjektiver Beziehungen am Wenigsten zu vertragen scheint, und bekannt sind auch die poetischen Giftpfeile, die Pindar seinen lyrischen Kunstgenossen zusandte. Doch tritt in diesen Fällen die Aehnlichkeit mit den dialogischen Streitgedichten des Mittelalters, in denen ein- und dieselbe Frage in entgegengesetztem Sinne erörtert und beantwortet wurde, nicht so sehr hervor als in anderen, der älteren Zeit angehörigen. So hatte Simonides von Keos sich in einem Liede (fr. 5 Bergk) gegen einen Ausspruch des Pittakos gewandt; Sappho, als sie auf die poetische Liebeswerbung des Alkaios (fr. 55) erwiderte (fr. 28), an dessen eigene Worte kritisirend angeknüpft[2]); und namentlich Solon den Wunsch des Mimnermos (fr. 6), im sechzigsten Jahre zu sterben, dahin corrigirt, dass er statt dessen das achtzigste setzte (fr. 20). Dürftig wie diese Spuren sind, so verräth sich doch in ihnen eine Neigung, die schon früh zu solchen Wettkämpfen führen konnte, wie sie nach Alkidamas' Erzählung zwischen Homer und Hesiod Statt fanden. Es ist daher wahrscheinlich, dass seine Angaben nicht bloss das zu seiner Zeit Uebliche wiederholen oder gar aus der Luft gegriffen sind, sondern dass sie in der Beobachtung einer alten Sitte ihren Grund haben. Aber was haben derartige Sängerstreite

1) Die berühmte und schöne Tenzone zwischen Uhland und Rückert ist vereinzelt geblieben und hat keine Nachfolge gefunden. Vgl. dazu die Bemerkung von Weinhold, Die deutschen Frauen II, 131 [2].

2) Ein späterer Grammatiker bei Cramer, Anecd. Par. I, 266, 25 (Bergk zu fr. 28) hat hieraus einen Dialog zwischen einem Liebhaber und seiner Geliebten confundirt, den Sappho gedichtet habe.

mit dem Drama zu thun? Mehr als es auf den ersten Anblick scheint: denn da aus dem Räthselwettstreit das erste deutsche Drama erwachsen ist (Wackernagel, Gesch. d. deutsch. Literat. S. 302 ff.) und die französische Manier der Tenzonen (insbesondere des jeu parti) die Dramen Calderon's, ja sogar ein Drama Shakespeare's (Love's Labours lost) erfüllt, so scheint zwischen dieser Art von Dichtungen und dem Drama doch eine Verwandtschaft zu bestehen und das Säuseln jener kleinen poetischen Geister auch in der älteren griechischen Zeit nur das Nahen des grösseren, gewaltiger stürmenden zu verkünden. Zum Dialog haben dieselben noch eine besondere Beziehung. Der Reiz und die Schwierigkeit des Räthsels beruht auf dem Doppelsinn sei es einzelner Worte oder ganzer Schilderungen, also auf derselben Sache, von der auch das Gelingen der unter dem Namen Eristik vereinigten Bestrebungen abhängt; und auch das Ziel beider ist, wenigstens wenn wir uns den Räthseldichter im Wettstreit mit anderen denken, dasselbe, da in diesem Falle das Räthsel nicht aufgegeben wird, damit der Andere die Lösung finde, sondern damit er sich vergeblich um sie bemühe, wie ja auch die Fragen des Eristikers nur bestimmt sind einen Andern in Verlegenheit zu setzen. Das Eine wie das Andere ist Eristik, nur entsprechend der Verschiedenheit der Zeiten in verschiedene Formen gefasst, und man darf in den Räthselwettstreiten der alten Zeiten eins der frühesten Symptome der späteren, eigentlich sogenannten Eristik erblicken [1]). Damit ist aber die Brücke zwischen Räthselwettstreit und Dialog geschlagen, da für den letzteren die grosse Bedeutung der Eristik, einer Schwester der Dialektik, ausser allem Zweifel steht.

Sicilien, Epicharm und Sophron.

Dass wirklich, wie wir vermuthet haben, die Wettkämpfe der alten Sänger dem späteren Drama und Dialog nicht ganz fremd, dass sie vielmehr rohe improvisirte Versuche desselben Geistes sind, der in jenen beiden Literaturgattungen zur Reife gekommen ist, findet sich auch in der Erfahrung bestätigt. So ist die Komödie aus den jambischen Spottliedern hervorgegangen, diese letzteren aber haben sich aller Wahrschein-

1) Wie dies Winckelmann, Prolegg. ad Platonis Euthyd. p. XXI, und Schneidewin, de Laso Hermion. p. 18 sq., gethan haben.

lichkeit nach nicht bloss gegen das Publikum oder gegen Abwesende gerichtet, sondern sind, wenigstens theilweise, Neckereien der Sänger unter einander gewesen.[1]) Vorzüglich aber tritt uns dieser Zusammenhang in Sicilien entgegen. Hier, wo, wie es scheint, seit alters die Sängerwettstreite, wie wir sie jetzt noch im Spiegel der späteren Bukolik und der heutigen Volksfeste schauen, in besonderer Blüthe standen (Holm, Gesch. Sicil. II, 305 ff.), hat auch das Gespräch zum ersten Mal literarische Selbständigkeit erlangt und insofern der dramatisch-dialogische Geist seinen frühesten Triumph gefeiert. Die Stätte, an der dies geschah, war Syrakus. Diese Stadt, die mit Athen bis auf den Tod gekämpft hat, zeigt doch mit ihm als politisches und geistiges Centrum der Insel wie durch die Geschichte und die Sinnesart ihrer Bewohner eine so hervorstechende, zum Theil schon von den Alten bemerkte (Thukyd. VIII, 96) Aehnlichkeit, dass man beide Schwestern nennen könnte. Diese Beobachtung bewährt sich auch in der Literaturgeschichte. Hier ist für Athen nichts so charakteristisch als dass es das Drama und den Dialog ausgebildet hat; diese selben Literaturformen aber sind auch in Syrakus und zwar in derselben Reihenfolge, erst das Drama und dann der Dialog, hervorgetreten und sind es wesentlich, auf denen die Bedeutung dieser Stadt für die Entwickelung der griechischen Dichtung beruht. Kann sich nun auch in dieser Richtung die sicilische Schwester mit der attischen an Begabung nicht messen, so hat sie doch auf die Priorität einen Anspruch, der sich ihr nicht streitig machen lässt. Zu einer Zeit, da in Athen die Tragödie zwar unter Phrynichos' und Aischylos' Händen schon in glänzendem Aufschwunge, aber doch noch wesentlich lyrischer Natur war und deshalb der Dialog gegenüber den Chören noch zurückstehen musste, da vollends die Komödie noch den Charakter des jambischen Liedes trug (Aristot. Poet. c. 4, p. 1449^{b}, 5 ff.), hatte in Syrakus das Drama

2) Das lässt sich einmal aus dem Ausdruck des Aristoteles schliessen — denn das ἰαμβίζειν, in dem er den Keim der Komödie findet, betrachtet er als ein gegenseitiges (ἰάμβιζον ἀλλήλους Poet. c. 4, p. 1448^{2}, 32) — sodann aber wird es durch die Analogie der Demeterfeste wahrscheinlich, bei denen Chöre von Weibern sich gegenseitig verhöhnten (Herodot. V, 83. Mommsen, Heortol. S. 297).

sich bereits auf eigene Füsse gestellt, indem es den Dialog, dieses Kennzeichen des echten Dramas, in den Vordergrund schob und ihm selbständige Bedeutung und Leben verlieh. Der Ruhm, der sich an diesen entscheidenden Schritt knüpft, gebührt nach unserer Ueberlieferung dem Koer Epicharm.[1]) Im sicilischen Megara gross geworden, hat derselbe, wie es scheint, dem alten Possenspiel seiner Heimat neuen Glanz verliehen, sowohl, indem er es kunstmässiger gestaltete, als auch dadurch, dass er es nach Syrakus verpflanzte und hier am Fürstenhofe Gelons und Hierons einem grösseren und gebildeteren Kreise von Hellenen vor Augen stellte. In diesen Komödien des sicilischen Dichters kann aber, wenn die ihn betreffende, über den Chor gänzlich schweigende Ueberlieferung uns nicht täuscht, der letztere nicht in dem Maasse hervorgetreten sein, wie dies in der älteren Tragödie und zum Theil in der altattischen Komödie der Fall war, und mag leicht nur da, wo der Gegenstand ihn forderte oder eine Würze durch Gesang und Tanz nöthig schien, Verwendung gefunden haben.[2]) Desto freieren Spielraum hatte der Dialog sich zu entwickeln. So erklärt es sich, dass wir denselben bei Epicharm bereits auf einer Stufe finden, die er in der Entwickelung der Tragödie erst mit Sophokles erreicht hat: denn was uns bei Aischylos noch nicht, bei dem jüngeren Dichter aber öfter begegnet, dass die Personen im Eifer der Unterredung eine der anderen nicht einmal einen vollen Vers gönnt, sondern dass sie sich darum gewissermassen reissen und jede schliesslich nur einen Theil behält, dieses Mittel — die sogenannten ἀντιλαβαί[3]) —, das so sehr dazu dient die Lebendigkeit des Gesprächs zu erhöhen, hatte der alte sicilische Dichter sich bereits zu Nutze gemacht. Das lehren fr. 40 und 41 bei Lorenz. Ja, wenn man sieht, wie hier der eine der beiden Unterredner durch den Andern vermittelst einer Katechese und an der

1) Vielleicht dass neben ihm auch als sein Vorgänger Aristoxenos von Selinunt und als sein Zeit- und Kunstgenosse Phormis in Betracht kommen würden: aber das wissen wir nicht.

2) Lorenz, Leben und Schriften des Koers Epicharmos S. 89 f. Man darf dies um so weniger unwahrscheinlich finden, als bekanntlich selbst die altattische Komödie sich oft genug ohne Chorlieder behelfen musste.

3) Schneidewin zu Soph. El. 1220.

Hand allgemeiner Begriffe und philosophischer Theorien von seiner bisherigen Meinung bekehrt wird, so darf man in diesem Verfahren ein Vorspiel, wenn auch nur en miniature, des sokratischen Dialogs erblicken[1]). Was diese Munterkeit des Gesprächs betrifft, so mögen hierin den Komödien Epicharms die Mimen seines jüngeren Zeitgenossen Sophron[2]) gleichgestanden haben. In anderer Beziehung waren diese ihnen noch voraus. Man möchte sagen: der mittlerweile vollzogene Umschwung der politischen Verhältnisse spiegele sich in ihnen; der freie Geist, der draussen im Leben das Joch der Tyrannis abschüttelte und die Demokratie in Syrakus begründete, scheine auch in der Welt der Dichtung sich zu regen und Sophron getrieben zu haben, dass er die rhythmischen Formen der poetischen Rede, wo nicht ganz abwarf, so doch lockerte[3]). Seine

1) Besonders der Anfang von fr. 41 ist in dieser Hinsicht charakteristisch:

A. Ἆρ' ἔστιν αὔλησίς τι πρᾶγμα; *B.* Πάνυ μὲν ὦν.
A. Ἄνθρωπος ὦν αὔλησίς ἐστιν; *B.* Οὐδαμῶς.
A. Φέρ' ἴδω, τί δ' αὐλητάς; τίς εἶμέν τοι δοκεῖ;
Ἄνθρωπος; οὐ γάρ; *B.* Πάνυ μὲν ὦν. *A.* Οὐκ ὦν δοκεῖ
Οὕτῶς ἔχειν [τοι] καὶ περὶ τὠγαθοῦ; κτλ.

Die erschöpfende Gründlichkeit, mit der hier zu Anfang die Frage gestellt wird, ob es überhaupt etwas gebe, das man Flötenspiel nenne, erinnert an die Weise des Sokrates, der z. B. im Phaidon p. 64 C zu Beginn einer Erörterung frägt ἡγούμεθά τι τὸν θάνατον εἶναι; und p. 130 C θερμόν τι καλεῖς καὶ ψυχρόν; — Ueber die Echtheit dieser Fragmente braucht jetzt wohl nichts mehr gesagt zu werden. Vgl. besonders J. Bernays Rh. M. 1853, S. 285 f. (Ges. Abh. I, 114). Lorenz, Leben und Schriften des Koers Epicharmos S. 119.

2) Neben ihm wird als Verfasser von Mimen noch Xenarchos genannt.

3) Dass in seiner Rede Rhythmus und Gliederung das Surrogat der poetischen Form war, bemerkt der Scholiast zum Gregor von Nazianz (οὗτος [Sophron] μόνος τῶν ποιητῶν ῥυθμοῖς τισὶ καὶ κώλοις ἐχρήσατο ποιητικῆς ἀναλογίας καταφρονήσας Bibliotheca Coisliniana p. 120 bei Heitz, Les mimes de Sophron S. 71, 1). Um nur eine Vorstellung von solcher poetischen Prosa zu geben, kann man auf Gessner's Idyllen (Heitz a. a. O. 73) verweisen, sodann auf die Prosa-Iphigenie Goethe's und Hölderlin's Hyperion oder, was hier, wo von Dialogen die Rede ist, noch näher liegt, auf das mittelhochdeutsche Streitgespräch »Der Ackermann aus Böhmen« (s. hierüber Kniescheck in Bibliothek der mittelhochdeutschen Literatur in Böhmen II, S. 84. Vgl. noch Wackernagel, Gesch. der deutschen Literatur S. 317 f.) — lauter Werke, in denen, sei es in Folge des

Mimen waren in Prosa verfasst und eben deshalb besser als Epicharm's Komödien im Stande das Gespräch der Wirklichkeit treu wiederzugeben. Diese Sophron'schen Mimen, kleine vermittelst des Gesprächs ausgeführte Bilder aus dem Leben der Menschen und Heroen[1], von deren Weise uns Theokrit's Adoniazusen noch am ersten eine Vorstellung geben zu können scheinen[2], sind eins der grössten Wunder, das die wunderreiche Insel Sicilien hervorgebracht hat. Weder aus der früheren

poetischen Inhalts oder der poetischen Stimmung des Verfassers, die Prosa sich unwillkürlich zu Versen ordnet. Wie hier die halbpoetische, halbprosaische Rede nur der Ausdruck für die Zwitter-Natur des Werkes selber ist, so kann die gleiche Erscheinung auch für ganze Zeiten charakteristisch sein, in denen sich ein Uebergang von der Poesie zur Prosa vollzieht. Das gilt von der Reimprosa des deutschen Mittelalters (Wackernagel, Gesch. der deutsch. Literatur S. 84). Dasselbe darf man aber auch von Sophron und noch mehr von seinem jüngeren Zeitgenossen und sicilischen Landsmann Gorgias sagen. Beide lebten zwar nicht im Beginn der griechischen Prosa überhaupt, wohl aber noch in den Anfängen desjenigen Zeitraums, in dem die prosaischen Leistungen das Uebergewicht über die poetischen hatten und den wir deshalb den klassischen der griechischen Prosa nennen können, und mussten deshalb mit dem Geschmack eines Publikums rechnen, das gewöhnt war seine Gedanken und Empfindungen in poetischer Form ausgedrückt zu finden. So sehr daher im Uebrigen die überschwängliche gesuchte Sprache des Rhetors von der schlichten volksthümlichen des Mimendichters abwich, in Bezug auf die poetische Würze, die beiden beigefügt war, trafen sie doch wieder zusammen: so dass nicht minder als in Sophron's Mimen das Streben nach Rhythmus und strenger Gliederung der Sätze sich auch in Gorgias' Reden geltend macht, wie dies insbesondere, wenn auch in karikirender Weise, Platon im Symposion durch Agathon's Rede gezeigt hat, und ebenso die Gleichklänge und Assonanzen aller Art, mit denen Gorgias' Reden überladen waren (Blass, Attische Bereds. I, S. 59 ff.), bei Sophron nicht fehlten (fr. 19 Botzon: τῶν δὲ χαλκωμάτων κὰι τῶν ἀργυρωμάτων. 23: κατὰ χειρὸς δοῦσα ἀπόδος. 70: τρίγλας μὲν γένηον, τριγόλα δ' ὀπισθίδια vgl. noch fr. 71. 110: τορύναν ἔξεσεν, κύμινον ἔπρισεν. Hierzu vgl. nach Botzon's Vermuthung noch fr. 54: βλέννῳ θηλαμόνι, ῥαφίδι βαμβραδόνι. nach Ahrens' und Botzon's Vermuthung fr. 60 f.: λιχνοτέραν τᾶν πορφυρᾶν, καταπυγοτέραν τ' ἀλφηστᾶν).

1) Heitz, Les mimes de Sophron S. 41 f.

2) Den Versuch Schuster's, Rh. Mus. 29, S. 605 ff., aus Platon's Gorgias p. 492 E ff. einen μῖμος des Sophron zu reconstruiren, halte ich für verfehlt, wie ich dies schon früher in den zu Ehren Mommsen's herausgegebenen Commentationes philologae S. 11 ff. ausgesprochen und dort näher begründet habe.

noch aus der späteren Zeit des Alterthums lässt sich ihnen etwas an die Seite setzen[1]): es war ein neuer Weg, der hier eingeschlagen wurde; die Poesie hat ihn aber nicht weiter verfolgt, niemals wieder, wenn wir von Xenarchos absehen, ist die Form des prosaischen Gesprächs zu rein poetischen Zwecken verwandt worden[2]), und als Theokrit die Mimen Sophron's nachbildete, that er dies in gebundener Rede. Hier hat zum ersten Mal innerhalb der Literatur die Form des prosaischen Gesprächs selbständige Bedeutung erlangt. Das ist es, worauf die Aehnlichkeit der Mimen mit den sokratischen Dialogen beruht. Man darf deshalb wohl beide mit einander vergleichen, muss sich aber auch des tiefgreifenden, schon von Aristoteles angedeuteten[3]) Unterschiedes bewusst bleiben, der zwischen ihnen besteht und die Mimen der poetischen, die Dialoge der wissenschaftlichen Literatur zuweist: denn während in den Dialogen uns eine gründliche, mit des Gedankens Schwere belastete Erörterung entgegentritt, war es in den Mimen allem Anschein nach die leichteste, freieste Conversation, die mit den Gegenständen nur spielte, und während der Dialogenschreiber das Gespräch brauchte um zu einer Erkenntniss hinzuleiten, wollte der Mimendichter dadurch theils unterhalten theils zur Charakteristik der auftretenden Personen etwas beitragen (Heitz S. 35 f.). Was die Mimen von den Dialogen trennt, ist dasselbe, was sie den Komödien Epicharm's annähert, besonders dann, wenn die letzteren, wie Lorenz (Leben u. Schr. des Koers Epich. S. 174) meint, bei geringem Umfange nur wenig Handlung enthielten und nicht sowohl Dramen als vielmehr Charakter- und Sittengemälde waren[4]). Dürfen sie daher auch mit den Dialogen nicht in

1) Lucian's Götter- und Todtengespräche kommen ihrer satirischen Tendenz wegen nicht in Betracht, und die Hetärengespräche, wenn sie sich auch mit den Mimen vergleichen liessen, können doch nur ein in mehrerer Hinsicht sehr abgeblasstes Bild von ihnen geben.

2) Das Prosa-Drama ist bekanntlich dem Alterthum fremd geblieben.

3) Poet. c. 1, 1447[2], 9 ff. περὶ ποιητῶν fr. 61 Rose.

4) Nach Heitz S. 54 f. gehen die Mimen in gerader Linie auf Epicharm's Komödie zurück, aus deren Verfall sie entsprungen sind. Richtiger scheint es mir, in den Mimen etwas in Syrakus längst Heimisches und Uebliches zu erblicken. Darauf führt der Syrakuser und die

eine Reihe gestellt werden, so haben sie doch auf die Ausbildung des im eigentlichen Sinne so genannten Dialogs einen entschiedenen Einfluss geübt und nehmen unter den Vorläufern desselben den ersten Platz ein. An den Komödien Epicharm's und den Mimen Sophron's lernte man zum ersten Mal, welcher Wirkungen die Form des Gesprächs in der Dichtung fähig sei. Aber wie anmuthig sich auch in der neuen Form die Originalität und der weitberühmte Witz der Sikelioten bewegt hatten, es blieb doch mehr nur ein Spiel, ein Erzeugniss des Esprit, der gleichzeitigen Rhetorik eines Korax, Tisias und Gorgias vergleichbar; und wie die sicilianischen Rhetoren durch die attischen Redner in Schatten gestellt wurden, so fand sich auch die geistige Kraft, die im Stande war Drama sowohl als Dialog zu vertiefen und mit reicherem Inhalte zu erfüllen, erst in Athen.

Athen. Wie alle Kunst aus der Improvisation hervorgegangen ist, so setzt auch das kunstvoll gestaltete Gespräch der Literatur das improvisirte des wirklichen Lebens voraus. Von jeher haben natürlich die Menschen das Bedürfniss empfunden, sich mit ihresgleichen in Gespräche einzulassen, aber doch nach Zeit und Ort in sehr verschiedenem Maasse, wie auch die Gewandtheit im Gespräch und die Fähigkeit, ein solches zu

die Aufführung, die er in Xenophon's Symposion c. IX veranstaltet. Sie bietet meines Erachtens ein lehrreiches und noch nicht genügend ausgenutztes Bild eines Mimos. Die Personen desselben, Dionysos und Ariadne, beschränken sich nicht bloss auf stumme Aktion und Gestikulation, sondern reden auch mit einander (6: καὶ γὰρ ἤκουον τοῦ Διονύσου μὲν ἐπερωτῶντος αὐτὴν εἰ φιλεῖ αὐτόν, τῆς δ' οὕτως ἐπομνυούσης ὥστε μὴ μόνον τὸν Διόνυσον ἀλλὰ καὶ τοὺς παρόντας ἅπαντας συνομόσαι κτλ.). Das pantomimische Element hat sich dann in der Kaiserzeit zum eigentlich sogenannten Pantomimos verselbständigt, in dem nun Alles durch mimische Geberden ausgedrückt und gar nicht mehr geredet wurde. Aber auch schon vorher war dieses pantomimische Element im Mimos stark genug, um ihn von der gleichzeitigen Atellane zu unterscheiden, in der nicht die Rede zur Verdeutlichung der Gestikulation, sondern umgekehrt die letztere der alles beherrschenden Rede diente. Dieses Element der Rede im Mimos war es, das sich Sophron herausgriff und weiter ausbildete und so den Mimos in die Literatur übertrug. Seine Stellung zu den volksthümlichen Mimen in Syrakus ist daher wohl eine ähnliche gewesen, wie die des Laberius und Publilius Syrus zu den Mimen ihrer Zeit oder die des Pomponius und Novius zur Atellane.

führen, je nach den Anlagen der verschiedenen Menschen und den Verhältnissen, unter denen sie leben, sehr ungleich sind. Wenn die Gespräche zwischen Bauern solcher Dörfer, die von der städtischen Cultur noch nicht berührt sind, stockend und langweilig sind, so dass sie den Namen von Gesprächen kaum verdienen, wenn sie ihrem Inhalte nach sich auf das Nothwendigste beschränken, so sind dagegen diejenigen der Grossstädter von einer oft nur zu sehr sprudelnden Lebendigkeit und erstrecken sich über das ganze weite Gebiet menschlicher Gedanken und Empfindungen: die einen geben uns ebenso ein Bild von der Einförmigkeit des ländlichen Daseins, die den Menschen in sich selbst zurücktreibt, wie in den anderen die Mannichfaltigkeit der Interessen und Menschen sich spiegelt, die das Leben an den grossen Mittelpunkten der Cultur in fieberhafter Aufregung erhalten. Ein Mittelpunkt dieser Art war für den hellenischen Westen längere Zeit hindurch Syrakus. Man bedenke, welche Menge von Fremden, den verschiedensten griechischen Stämmen und Städten angehörig, hier zusammen- und welche Fülle des Neuen und Merkwürdigen dadurch auf Sinn und Geist der Bewohner einströmen musste, man nehme hinzu die Alle berührenden politischen Interessen, die sich an die drohende Nachbarschaft der Karthager, den jähen Umschwung der Verfassung von einer Despotie zur Demokratie, an die Erhebung der Siculer unter Duketios und Anderes mehr knüpften, und man wird zugeben, dass dies nicht der Boden war, auf dem die einsame Betrachtung gedeihen konnte, dass hier vielmehr jeder hinausgelockt wurde um von Anderen zu hören und mit ihnen die Allen gemeinsamen Angelegenheiten, die schwebenden Fragen aller Art im Gespräche zu erörtern. Geistreicher und feiner mag dies an Hierons Fürstenhofe geschehen sein, wo Simonides, Bacchylides, Pindar und Aischylos als Gäste weilten, freier und vielleicht mit ebenso viel Witz auch in den übrigen Schichten des Volkes. Dass aus dieser Umgebung heraus das Gespräch zum ersten Mal bedeutungsvoll und selbständig in die Literatur eintritt, wird man nicht für Zufall halten, sondern darin eine Bestätigung des zu Anfang aufgestellten Satzes finden. Die Gespräche, die allerwärts in der Luft umherschwirrten, darf man sagen, wurden von Epicharm

und Sophron nur eingefangen und für ihre poetischen Zwecke bearbeitet und zum Theil veredelt[1]).

Aehnliche Verhältnisse, wie wir sie in Syrakus finden, wiederholen sich in Athen. Als die mächtigste in Griechenland nächst Sparta erscheint diese Stadt schon zur Zeit des ionischen Aufstandes (Herodot. V 97) und gepflegt durch die Pisistratiden hatte sich ein reiches geistiges Leben entwickelt, das schon damals auch durch Anwesenheit fremder Celebritäten wie Anakreon gewürzt wurde: schon vor den Perserkriegen konnte es daher in Athen der Redseligkeit seiner Bewohner nicht an Nahrung fehlen. Was aber Syrakus durch die Söhne des Deinomenes, also durch fremde Fürsten, das und in viel höherem Maasse ist Athen durch die Kraft seines eigenen Volkes geworden, die Hauptstadt eines weiten Reiches und der Mittelpunkt der mannichfaltigsten sich kreuzenden, politischen wie literarischen und künstlerischen, Interessen. Das war die Ernte, die es heimtrug aus der glorreichen Saat des Freiheitskampfes, die lange nachhaltende Wirkung der Noth und Arbeit, die sein Leben und Wesen damals in allen Tiefen erschüttert und aufgewühlt hatten. Jetzt erst ist Athen die Stadt geworden, auf der die Augen aller Hellenen neidisch oder bewundernd ruhten, deren grosse Feste nationale Feste waren und die sich rühmen durfte die hohe Schule der Bildung für ganz Griechenland zu sein (Thukyd. II 41,1). Es erscheint als der Heerd der damaligen Cultur. Um seine Flamme sammeln sich die Gäste von allen Seiten der hellenischen Welt, darunter die hervorragendsten Männer ihrer Zeit. Und dieser Verkehr, in den die verschiedensten Menschen unter einander traten, wird durch keine politischen Schranken gehemmt, die Redelust kann frei auflodern, ohne durch die Rücksicht auf einen übermächtigen Despoten gedämpft zu werden: so mussten hier, wo an Nachrichten und Problemen aller

1) Nur um Missverständnissen vorzubeugen, bemerke ich, dass ich nicht etwa die einzelnen Mimen des Sophron für die Nachahmung dieses oder jenes bestimmten Gespräches der Wirklichkeit halte. Schon der Umstand, dass historische Anspielungen in den erhaltenen Fragmenten so gut wie keine sich finden (Heitz S. 44), würde sich einer solchen Annahme entgegenstellen.

Art ein unendlicher Gesprächsstoff sich anhäufte, den die lebendigste Erörterung täglich aufzehrte und doch immer wieder erneut fand, grosse und kleine Geister nach allen Richtungen zu gewaltig auf einander platzen und tagtäglich die anmuthigsten, geistreichsten, belehrendsten Dialoge hervortreten, längst ehe dieselben aus dem Leben und der Wirklichkeit in die Literatur Eingang fanden[1]. Doch war auch in Athen die Blüthe des Gesprächs nicht überall auf der Gasse zu finden. Am Besten wird dieselbe, wenn nur Geist und Witz zur Hand sind, in der Atmosphäre gesellschaftlichen Taktes und auf dem Boden einer höheren Bildung gedeihen: daher ist man berechtigt, sie vor Allem in den Häusern der athenischen Grossen zu suchen. Dass diese damals ihre Musse nicht bloss mit dem gewöhnlichen Sport des Adels ausfüllten, sondern ihren Eifer auch den Künsten und Wissenschaften zuwandten, ist bekannt. Auch durch ein Patronat über Beide suchten sie zu glänzen, und was man bisher nur an Fürstenhöfen gefunden hatte, ein Zusammenleben erlesener Geister, die von aller Noth des Lebens entbunden in freien Verkehr über ihre eigensten Interessen traten, das wurde durch sie in das demokratische Athen übertragen. In dieser Hinsicht hat sich vor Anderen Kallias, des Hipponikos Sohn, einen Namen gemacht. Aufgewachsen als der Sohn des reichsten Mannes in Athen, ausgestattet mit einem gesunden und kräftigen Körper, aber auch nicht ohne Anlagen für Kunst und Wissenschaft[2], schien er vom Schicksal zum Genussmenschen bestimmt zu sein. Seine sinnliche Natur machte sich frühzeitig in Ausschweifungen Luft, während er

1) Dass der autoschediastische Dialog dem künstlichen zu Grunde liegt, bemerkt auch Wieland, Attisch. Mus. IV. 2, S. 108, inmitten einer vortrefflichen Darstellung der Umstände, die den Dialog gerade damals und in Athen hervorgebracht haben.

2) Für das Eine wie das Andere spricht das Interesse, das er an beiden nahm. Es war ihm bei der Gastfreundschaft, die er hervorragenden Vertretern beider erwies, keineswegs nur um den Ruhm zu thun, den die Bekanntschaft mit berühmten Männern gewähren kann: vielmehr verräth sich ein wenigstens dilettantisches Streben darin, dass er die Flöte zu spielen gelernt und bei den Sophisten Unterricht genommen hatte, welcher letztere Umstand ihm, allerdings nur bei Macrobius, das Prädikat »doctissimus« eingetragen hat.

sein wissenschaftliches Bedürfniss da befriedigte, wo man es in jener Zeit befriedigen konnte, bei den Sophisten. Von den verschiedensten Seiten fanden sich diese in seinem Hause ein und machten dasselbe zu einem Anziehungspunkt für alle schönen Geister. Dichter[1]), Gelehrte und Staatsmänner versammelten sich bei ihm, und wie anregend sich der Verkehr gestaltete, können noch jetzt die Schilderungen lehren, die uns davon durch Platon im Protagoras und durch Xenophon im Symposion erhalten sind. Im Gegensatz zu der gewöhnlichen Auffassung, die sich von dem landläufigen Urtheil über die Sophisten nicht losmachen kann und unter der Ungunst dieser auch deren Gönner und Freund leiden lässt, darf man Kallias mit seinen Tugenden und Fehlern wohl den Mediceern vergleichen, um so mehr als er auch am politischen Leben seiner Vaterstadt sich betheiligt hat. Und wie in dem Florentiner Geschlechte der künstlerische und literarische Dilettantismus nicht auf einzelne Individuen beschränkt sondern gewissermassen Familientradition war, so theilte auch Kallias seine Liebhaberei mit seinem Bruder Hermogenes, der schwerlich dem engeren Kreise der Sokratiker angehört haben würde, wenn er nicht an der Erörterung wissenschaftlicher Fragen lebhaften Antheil genommen hätte[2]). Was in Kallias' Hause vorging wird im damaligen Athen nicht allein gestanden haben, sondern Aehnliches, wenn auch mit weniger Glanz und weniger Geräusch, hat sich ohne Zweifel noch anderwärts wiederholt. Die Bildung war eben eine Macht geworden, für die der Reiche gern hohe Summen zahlte[3]), die aber auch der Politiker in den Kreis seiner Berechnung zog. Das hatte schon Kimon, der Freund Ions und Polygnots, gethan, in grösserem Maasse führte es Perikles durch und, wenn auch die Ueberlieferung

1) Bei Platon im Protagoras wird der junge Agathon unter den Anwesenden erwähnt, sowie Pausanias, den das Alterthum ebenfalls als Poeten kannte (Meinecke, Hist. crit. com. Graec. S. 232); aus Eupolis Κόλακες fr. 164 Kock kennen wir als einen der Gäste seines Hauses den Tragiker Melanthios.

2) Hiervon gibt uns Platon's Kratylos noch ein Beispiel.

3) Von Kallias, dem Sohn des Kalliades, und von einem Pythodoros heisst es bei Platon, Alkib. I, p. 119 ff., dass sie an Zenon jeder 100 Minen gezahlt hätten.

schweigt und uns durch keine erhaltene Schilderung den Mitgenuss gestattet, so können wir doch ahnen, wie lebendig und wie ideenreich die Gespräche waren, die in der Umgebung dieses grossen Staatsmannes geführt wurden. Die bedeutensten Männer von den verschiedensten Gebieten der Kunst und Wissenschaft dürfen wir uns hieran betheiligt denken. Zum Theil jedoch erhielten diese Gespräche, wie überhaupt die Gespräche im damaligen Athen, ihre Würze noch durch ein anderes Element.

Die Liebe hat zwar zu allen Zeiten die Herzen der Menschen regiert. In höherem Maasse jedoch ist dies immer dann der Fall gewesen, wenn überhaupt der Verkehr der Menschen unter einander lebhafter und enger wurde und daher nicht bloss die Gelegenheit zum Anknüpfen erotischer Fäden aller Art sich öfter darbot sondern auch die Geschicklichkeit hierzu wuchs. Solch eine Zeit war damals in Athen eingetreten. Daher ist dies die Zeit, da man das Wesen des Eros künstlerisch[1]) und philosophisch[2]) zu erfassen suchte, die Zeit, da die ἐρωτικοὶ[3]) und die παιδικοὶ

Die Liebe.

1) Dass Eros der eigentlich archaischen Kunst fremd sei, sich erst auf rothfigurigen Vasen und in der Skulptur zuerst bei Pheidias und seiner Schule finde, haben Furtwängler, Eros in der Vasenmalerei, S. 12 ff., und Fugger, Eros S. 34 f., bemerkt. Alkibiades, ein rechtes Kind seiner Zeit, führte auf seinem Schild einen blitzschwingenden Eros. Plutarch, Alkib. 16. Athen. XII, 534 E. In der Tragödie, wie Rohde, Der griech. Roman, S. 30 ff., ausführt, verschmähte noch Aischylos die erotischen Motive gänzlich, während Sophokles sie hin und wieder, Euripides sogar mit Vorliebe verwerthete und durch die Art, wie er die Liebe als den allgemeinen, die ganze Welt durchdringenden und beherrschenden, auch die Dichter begeisternden (Stheneb. p. 666 N) Trieb fasst (Reisacker, Der Todesgedanke bei den Griechen, S. 20 f.), der Vorgänger des platonischen Sokrates wird.

2) Wie beliebt der Eros als Gesprächsthema war, beweisen schon das platonische und xenophontische Symposion, auch wenn in diesen Werken der historischen Grundlage noch so viel Dichtung hinzugefügt ist. Ausserdem erhellt es daraus, dass der bekannte athenische Staatsmann Kritias eine eigene Schrift, περὶ φύσεως ἔρωτος, verfasst hatte, vgl. Bach, Critiae carminum quae supersunt, S. 101.

3) Das früheste Produkt dieser Art, das uns bekannt wird, ist der durch Platon im Phaidros erhaltene Erotikos des Lysias. Man braucht nicht gerade den Phaidros, wie neuerdings wieder behauptet worden ist, für ein Jugendwerk des Philosophen zu halten, um doch wahrscheinlich

λόγοι[1]) in Mode kommen. Die lebenzeugende Gewalt dieses Triebes haben aber zu allen Zeiten und mussten auch damals die Gespräche erfahren. Was Diderot, einer der Meister des Dialogs, einmal seiner Freundin schreibt[2]), dass er durch den Geist und die Beredsamkeit seiner Conversation die Bewunderung Aller erregt habe und dass ihm dies nur durch den Gedanken an sie möglich gewesen sei, das hat Platon gewissermassen zur Theorie erhoben, wenn er uns die Gesprächskunst seines Lehrers als eine Art von Erotik schildert; und es ist eine überall und immer wiederkehrende, am besten freilich an den italiänischen Fürstenhöfen der Renaissance und den französischen Salons des siebzehnten und achtzehnten Jahrhunderts

zu finden, dass der Erotikos des berühmten Redners dessen erster Periode (Blass. Att. Bereds. I, 418) und somit derjenigen Zeit angehört, die im Text geschildert wird. Ueberdies ist aber der Erotikos des Lysias keineswegs der erste seiner Art gewesen. Da vielmehr Phaidros bei Platon p. 227 C hervorhebt, dass Lysias darin von der gewöhnlichen Manier solcher erotischen Reden abgewichen war, so müssen wir annehmen, dass Erotikoi nach der üblichen Schablone schon vor Lysias mehr als einer existirten. Das früheste Werk der Art würde nach Dümmler, Akademika S. 43 ff., der Erotikos des Pausanias, des Freundes Agathons, sein. — Auf einen Erotikos des Sokratikers Eukleides darf man sich jetzt nicht mehr berufen, seit Schanz (Hermes XVIII, S. 129 ff.) denselben ins Reich der Fabel verwiesen hat.

1) Dies sind Liebesgeschichten, deren Mittelpunkt schöne Knaben bilden; Breitenbachs Erklärung zu Xenoph. Ages. 8, 3, dass darunter zu verstehen seien »sermones quales ab amantibus habebantur«, kann ich nicht billigen. Xenophon erwähnt ihrer als einer feststehenden Gattung von Erzählungen (Hellen. V, 3, 20. Agesil. 8, 2) und hat von ihr in seinen Werken nicht selten Gebrauch gemacht (Cyrop. I, 4, 27 ff. Hellen. V, 1, 39 f. Hellen. V, 4, 25 ff. Anab. VII, 4, 7 ff., vgl. auch III, 1, 14 mit 38 f.). Man darf daher annehmen, dass ihre Entstehung schon früher fällt und sie in einer Zeit aufgekommen sind, die an den sybaritischen und äsopischen Reden (Aristoph. Wesp. 1259) so wie an anderen kleinen Geschichten in Prosa (Xenoph. Cyrop. II, 2, 13: ὥσπερ ἔνιοι καὶ ἐν ᾠδαῖς καὶ ἐν λόγοις οἰκτρά τινα λογοποιοῦντες εἰς δάκρυα πειρῶνται ἄγειν) ihre Freude hatte. Sie sind gewissermassen das prosaische Gegenstück zu den παιδικοὶ ὕμνοι. Wenn übrigens der Roman aus der erotischen Erzählung hervorgegangen ist, so waren sie mit unter dessen Vorläufer aufzunehmen.

2) Lettres à Mademoiselle Volland XX = Oeuvres, par Tourneux, XVIII, p. 399.

zu beobachtende Thatsache, dass nirgends das Gespräch anmuthiger und reicher sich entfaltet als wo geistreiche und schöne Frauen der Mittelpunkt eines geselligen Zirkels sind. Im Wesentlichen war es auch in Athen nicht anders, wenngleich die Verschiedenheit der allgemeinen socialen Verhältnisse auch in diesem Punkte gewisse Modifikationen herbeiführen musste. Nirgends unter den Griechen, scheint es, lebten Frauen und Mädchen so eingezogen als hier und, charakteristisch genug, ist es gerade ein athenischer Historiker[1], der an einer Frau es besonders rühmenswerth findet, wenn von ihr möglichst wenig gesprochen werde. Von den attischen Frauen ist daher nicht zu erwarten, dass sie auf die Gespräche in Männergesellschaften einen anregenden Einfluss geübt hätten; es wird uns überdies mit dürren Worten gesagt, dass mit Niemand der Athener so wenig redete, als mit seiner Frau[2]. An Liebeshöfen fehlte es indessen auch hier nicht; sie wurden jedoch durch schöne Knaben und Hetären regiert, in deren Gegenwart man durch Geist und Witz mit einander wetteiferte und zu den lebendigsten Gesprächen sich angetrieben fühlte. Die sokratische Literatur liefert hierfür die Belege[3] und, da sie uns zeigt wie das reinste Menschen-Ideal der Geschichte, Sokrates, an diesen Verhältnissen keinen wesentlichen Anstoss nimmt, zugleich deren Rechtfertigung. In dieser Weise wurden Autolykos und Alkibiades umworben und ähnlich mag im Kreise, der sich an Perikles anschloss, die Stellung der Aspasia gewesen sein — einer Frau, deren geistige Bedeutung sich am besten daraus ermisst, dass man ihr einen bestimmenden Ein-

1) Thukyd, II, 45, 2.

2) Xenophon. Oecon. 3, 12. Mit der Xanthippe hat es Sokrates ebenfalls nicht anders gehalten, wie aus Platons Phaidon, p. 60 A zu schliessen ist. Die Extreme berühren sich, und so scheinen die Athener in diesem Punkte es nicht viel besser gemacht zu haben als die Samojeden, von deren Frauen Lichtenberg, Verm. Schriften V, S. 416 (Göttingen 1802), erzählt: »Sie dürfen nicht allein nicht am Tisch mit dem Manne essen, sondern er spricht, einige zärtliche Abende ausgenommen, nicht ein Mal mit ihnen, sondern lässt sich alles an den Augen absehen.«

3) Beispielshalber verweise ich auf Platon, Charmides, p. 154 A ff., und Xenophon, Mem. III, 11, 1 ff., an welcher letzteren Stelle der Besuch des Sokrates bei der Theodote geschildert wird.

fluss selbst auf die politische Thätigkeit des grössten Staatsmannes der Zeit zutraute, und die in der bis in den Tod getreuen Freundschaft desselben den besten Schild gegen die bis auf den heutigen Tag nicht verstummte Nachrede solcher besitzt, die auch in der Sonne nur die Flecken sehen.

Ionier. Aspasia, die aus Milet stammte, gehörte zu den Vielen, die in jener Zeit dazu mitwirkten ionisches Wesen nach Athen zu tragen. Schon früher hatte sich, Dank der überlegenen Cultur der Kolonien, der Einfluss desselben geltend gemacht, aber noch niemals hatte es sich über Attikas Hauptstadt in so mächtigem Strome ergossen als damals, da Athen in Wahrheit das geworden war, wofür es der Tradition schon längst galt, die Metropole eines ionischen Reichs. In der bunten Fremdenbevölkerung, die sich in der neuen Seestadt zusammendrängte, musste das ionische Element bei weitem überwiegen. Es war nicht bloss der ionische Kaufmann, der kam, oder Gesandte ihrer Heimat, die eine politische Mission zu erfüllen hatten, sondern auch die Vertreter der Kunst und Wissenschaft fanden sich ein, und Anaxagoras von Klazomenä, Polygnot und Stesimbrotos von Thasos, Ion von Chios und Andere sind nur einzelne glänzende Namen, die uns aus der grossen Masse bekannt werden. Das marathonische Athen bekam in Folge dessen ein ganz neues Gesicht. Das Leben wurde reicher und genusssüchtiger, aber auch feiner, und namentlich der gesellige Verkehr konnte dadurch nur gewinnen. Noch waren die Ionier die Träger der Cultur — eine Rolle, die sie allerdings im Begriff standen an Athen abzugeben — und die ionische Redelust, wie sie sich in der Literatur durch das Epos und die Geschichtsschreibung ein Denkmal gesetzt hat, ist fast zum Sprichwort geworden: daher werden wir annehmen dürfen, dass in einer Gesellschaft, in die etwas vom ionischem Charakter übergeging[1]), die Gespräche inhaltsvoller und zugleich

1) Man darf wohl die Frage aufwerfen, ob nicht in der gebildeten Gesellschaft Athens, z. B. in dem Kreise, der sich um Anaxagoras, Aspasia oder die hervorragenden ionischen Sophisten bildete, auch von Athenern ionisch gesprochen wurde. Denn eine Umgangssprache, wie wir das Hochdeutsche, müssen doch auch die Griechen der älteren Zeit gehabt haben, und diese kann natürlich nicht das Lakonische oder ein anderer

lebendiger wurden. Dieser Same ionischen Wesens wurde aber in Attika nicht bloss besonders reichlich ausgestreut, sondern fand hier auch fruchtbaren Boden bei den stammverwandten Athenern, die Redelust und Redegewalt schon von

Dialekt, der bisher nur in poetischer Form über sein engeres Sprachgebiet hinaus allgemeine Anerkennung und Verständniss gefunden hatte, sondern nur die Sprache der damaligen Prosa, das Ionische, gewesen sein, bis dann später die Sprache der späteren Prosa, das Attische, dafür eintrat. Natürlich war dies Ionisch nicht eine der besonderen Mundarten, sondern eine Art κοινή dieser, wie sie sich immer in solchen Fällen zu bilden pflegt und beispielsweise bei Herodot vorliegt. Von einer solchen konnte man, als es die Verhältnisse so mit sich brachten, im Gebrauch leicht zum Attischen übergehen, welchen ohnedies nicht schweren Schritt das Altattische noch erleichterte. Dass Ionier, wenn sie in Athen waren, noch zur Zeit des Aristophanes sich nicht etwa Mühe gaben Attisch zu reden, zeigt Frieden 46 ff. Vgl auch Eupolis Κόλακες fr. XXI—XXV bei Meineke und dessen Bemerkung. — Dass es eine hellenische Umgangssprache zu Xenophons Zeit gab, folgt daraus, dass dieser erzählt (Anab. VII, 6, 8), der Thraker Seuthes habe, was bei einem einzelnen Anlass Griechen redeten, das Meiste auf Griechisch (Ἑλληνιστί) und ohne Dolmetscher verstanden: da nun der Erste, der spricht, ein Arkader ist, so würde dies bei dem Thrakerfürsten eine beneidenswerthe Kenntniss der griechischen Dialekte voraussetzen, wofern nämlich jeder Redner sich der Sprache seiner Heimat und nicht einer den Meisten geläufigen Verkehrssprache bediente. Und wenn im Gespräch mit dem Perser Attaginos der Orchomenier Thersander sich, wie Herodot IX, 16 sagt, der Ἑλλὰς γλῶσσα bediente, so wird dies nicht etwa ein boiotischer Dialekt, sondern der ionische gewesen sein. Innerhalb der Δωρὶς hat eine κοινή auch Ahrens (dial. II, 406) angenommen, in der bei Versammlungen verschiedener Glieder des dorischen Stammes die Verhandlungen geführt wurden. — Sollte man endlich gegen die Annahme einer solchen Verkehrssprache in älterer Zeit, deren sich Griechen unter einander bedienten, geltend machen, dass Dank der Vermittlerrolle, welche die Poesie gespielt hat, den Griechen die verschiedenen Dialekte ihrer Sprache niemals in dem Maasse fremd gewesen seien als uns Deutschen die der unseren, so kann man diese Thatsache zwar zugeben, muss aber bestreiten, dass sie einen Einwand bildet: denn fremd genug konnte deshalb z. B. das Aiolische dem Attiker immer noch klingen, und klang ihm, wie Platon Protag. 341 C zeigt (vgl. auch Sauppe z. St.), so fremd, dass er es eine barbarische Sprache nannte; und in Aischylos' Sieben g. Th. 155 Kirchh. fleht der Chor der Thebanerinnen zu den Göttern, sie möchten die Stadt nicht »einem Heere anderer Zunge« (ἑτεροφώνῳ στρατῷ) überliefern — so wenig empfindet er den gemeinsamen hellenischen Stamm, der sowohl dem argivischen als dem boiotischen Dialekt zu Grunde liegt.

der Natur empfangen hatten und sich beide nicht erst von den Fremden zu holen brauchten[1]).

Ion von Chios. Zu den charakteristischsten Vertretern seiner Zeit, d. i. der Zeit, von der hier die Rede ist, gehört unstreitig Ion von Chios. Dafür zu gelten gibt ihm nicht bloss die Vielseitigkeit seines Wesens einen Anspruch, die ihm gestattete sich auf den verschiedensten Gebieten der Poesie und der Prosa zu versuchen und uns bald als Dichter, bald als Historiker oder gar Philosoph entgegenzutreten, sondern ebenso sehr der Umstand, dass er, dieser Typus eines unruhigen, reise-, wissens- und redelustigen Ioniers, in der Literatur der Erste seines Stammes ist, der, indem er in seinen Dramen für den Dialog sich des attischen Dialekts bedient, dem Genius Athens seine Huldigung darbringt[2]) Als ein Zeichen der Zeit muss es daher angesehen werden, dass gerade aus den Werken dieses Mannes uns zum ersten Mal innerhalb der ionisch-attischen Literatur der Dialog anblickt. Noch ist derselbe nicht zu freier Selbständigkeit herausgetreten, sondern festgewachsen an den Boden der Erzählung. Der heitere, lebensfrohe Mann, dem ohne Zweifel die Lust und Gabe behaglicher Mittheilung in hohem Grade eigen war, fand hierfür in den mannichfaltigen Erscheinungen seines vielbewegten Lebens den reichsten Stoff und legte, was er guten Freunden beim vollen Becher gewiss längst erzählt hatte, in späteren Jahren[3]) auch dem Publikum vor. So entstanden seine »Reisen«[4]). Schon im Titel liegt es, wie bunt und wechselnd der Inhalt dieses Werkes war, zusammengehalten nur durch die Persönlichkeit des Verfassers,

1) Dass nirgends so viel gestritten werde als in seiner Vaterstadt, äussert im Gespräch mit Sokrates der jüngere Perikles bei Xenophon III, 5, 16. Doch fällt dieses Zeugniss, da es Zustände einer späteren Zeit betrifft, in der der attische Charakter bereits modifizirt sein konnte, weniger ins Gewicht als das des älteren Stesimbrotos von Thasos, der von einer den Attikern eigenen δεινότης καὶ στωμυλία spricht (Plutarch, Kimon c. 4).

2) Welcker, Die griech. Trag. III, S. 945, nennt ihn ein ionisches Reis gepfropft auf attischen Stamm.

3) Dies ist, wenn auch nicht überliefert, doch die natürliche Annahme.

4) Dass so der Titel Ἐπιδημίαι zu erklären ist, zeigt F. Schöll, Rh. M. 32, 157.

der darin seine eigenen Erlebnisse berichtete, und also in Wahrheit Memoiren[1]). Sie sind in gewisser Hinsicht das Vorbild aller späteren Werke dieser Art geworden. Ein Hauch des Individuellen lag über dem Ganzen und macht sich namentlich in der Neigung bemerkbar, historische hervorragende Persönlichkeiten nicht nach ihrer Bedeutung für das Allgemeine, Staat oder Nation, dem sie angehören, sondern nach ihren Beziehungen zum Verfasser darzustellen; ja selbst die Unzuverlässigkeit, dieser so wesentliche Zug, fehlt nicht, um das Bild jenes Nebenzweiges der Historie voll zu machen[2]). Wenn so der Verfasser das Aeussere eines Kimon (Plut. Cim. 5) schilderte, dessen Umgangsformen und Wesen mit denen des Perikles verglich (Plut. Per. 5), so konnte es kaum fehlen, sondern war eine fast nothwendige Folge der gesammten Tendenz, dass er kleine Gespräche einwob, in denen das individuelle Wesen jener Männer anschaulich und lebendig vor die Seele des Hörers und Lesers trat[3]). In dieser Weise hatte

1) Daher konnten sie schon im Alterthum ὑπομνήματα genannt werden — wenigstens ist es eine wahrscheinliche Vermuthung Früherer und neuerdings wieder Schölls (a. a. O. 158), dass dies nur ein anderer Titel für dasselbe Werk ist. Der gewöhnliche Titel für Memoiren ist allerdings ἀπομνημονεύματα; dass aber auch ὑπομνήματα dafür eintreten kann, habe ich Unters. zu Ciceros philos. Schr. II, S. 66 Anm. bemerkt. Hierzu stimmt, dass eine Notiz, die man aus den ὑπομνήματα Ions ableitet, von Plutarch, Cimon 16, mit den Worten ὁ δ' Ἴων ἀπομνημονεύει eingeführt wird.

2) Ich denke an die von Diogenes Laertius II, 23 aufbewahrte Nachricht, dass der junge Sokrates mit Archelaos zusammen nach Samos gereist sei. Mit dem ausdrücklichen Zeugniss Platons im Kriton p. 52, wonach Sokrates nur einmal und zwar zu den isthmischen Spielen verreist wäre, lässt sich dies freilich kaum vereinigen. Doch sind wir deshalb noch nicht berechtigt, wie Wilamowitz, Philolog. Unters. I, S. 24 Anm., thut, an die Stelle des Philosophen einen anderen des Namens zu setzen und die Schuld des Irrthums von Ion auf einen Peripatetiker abzuwälzen, der bei dem Namen »Sokrates« nur an den berühmtesten Träger desselben dachte.

3) Ansprechend hat ein solches Gespräch zwischen Archidamos, Thucydides des Melesias' Sohn und Ion erschlossen und sogar seine Scenerie geschildert, in einer Villa des spartanischen Königs an den Abhängen des Taygetos, U. Köhler Herm. 29, 157 f. — Auch in der Memoirenliteratur anderer Zeiten und Völker beobachtet man dieselbe Hinneigung zur dialogischen Form (Gervinus, Grundzüge der Historik, S. 37), wie andererseits die Dialoge vielfach etwas vom Charakter der Memoiren annehmen.

er von Sophokles erzählt: als der Dichter nach Chios gekommen, habe er bei einem Symposion Liebe zu einem schönen Knaben gefasst, der den Wein einschenkte, und diesen durch seine Reden in Verlegenheit gesetzt und als er roth wurde, ausgerufen: »wie schön hat doch Phrynichos gesagt: »es leuchtet auf purpurnen Wangen der Liebe Strahl«; ein Schulmeister sei hier eingefallen und habe gesagt »Sophokles, du verstehst zwar etwas von der Poesie; trotzdem scheint mir Phrynichos sich nicht gut ausgedrückt zu haben, wenn er die Backen eines Schönen purpurn nennt. Denn, wenn ein Maler die Backen dieses Knaben mit Purpurfarbe anstreichen wollte, so würde er nicht mehr schön erscheinen. Man soll daher nicht das Schöne mit dem, was nicht schön ist, vergleichen«; worauf dann Sophokles — in Worten die uns abermals in direkter Rede mitgetheilt werden — auf Simonides und Homer, die dem gleichen Tadel unterliegen würden, hingewiesen und so unter dem Gelächter aller übrigen Anwesenden den überweisen Kritiker zum Schweigen gebracht habe[1]). Was man wohl als wesentlich für den echten Dialog bezeichnet hat[2]), dass er, von unbedeutenden äusseren Anlässen ausgehend, eine ernstere Wendung nehme und zu einer tiefer dringenden Erörterung leite, dieses Merkmal fehlt auch dem kleinen von Ion mitgetheilten Gespräch nicht ganz und es hat nur an der Anwesenheit eines Sokrates oder der Meisterhand eines Platon gefehlt, um das von dem Schulmeister angeregte und von Sophokles nur erweiterte Problem in seiner wahren Bedeutung zu erfassen und noch vor Lessing uns einen Laokoon oder doch ein Werk »über die Grenzen der Malerei und Poesie« zu geben; so wie es uns jetzt vorliegt, ist das Gespräch in dem vielverheissenden Anfange eines Dialogs stecken geblieben.

Herodot. Dem Begründer der Memoirenliteratur[3]) reiht sich billiger Weise der Vater der Geschichte an. Wie in dem jugendlichen Epos ein dramatischer Geist waltete, der die Gestalten

1) Athen. XIII, p. 603 E.

2) Niebuhr in den Lebensnachr. I, S. 508.

3) In ähnlicher Art mit Dialogen durchsetzt würde auch das Memoirenwerk des Atheners Dikaios gewesen sein (Trautwein, Herm. 25, 527 ff.), wenn es wirklich existirt hat und eine Quelle des herodoteischen Geschichtswerkes war.

desselben mit selbständigem Leben erfüllte, so dass sie fähig wurden selber auszusprechen was ihre Seele bewegte und der Dichter nicht nöthig hatte beständig statt ihrer das Wort zu führen, so zeigt auch der dem Epos entsprechende Theil der Prosaliteratur, die Historie, in ihren Anfängen[1]) eine entschiedene Neigung über den ebenen Boden der Erzählung sich zu erheben und in gesteigerter Darstellungsweise die von ihr erwähnten Personen unmittelbar vorzuführen, d. h. selber reden zu lassen. Dies hat mit dazu beigetragen dem Werke Herodots das charakteristische Gepräge zu geben, wodurch es sich von denen der späteren Historiker unterscheidet. Gewiss, an Reden fehlt es auch bei diesen Späteren nicht: dieselben sind aber nicht der Ausbruch eines dramatischen sondern eines rhetorischen Geistes; sonst würden ebenso oft auch kürzere, mündliche Aeusserungen in direkter Form und namentlich Gespräche mitgetheilt werden, was beides nicht der Fall ist. Wie weit dagegen Herodot entfernt ist Rhetor zu sein, zeigt sich besonders an solchen seiner Reden, die nichts weiter als eine lange Erzählung sind[2]) und daher nicht sowohl den Reden der Historiker, als den Reden gleichen wie sie auch das Epos gelegentlich einem Nestor oder Odysseus in den Mund legte. Wenn ferner das Epos in dem Bestreben, den farbigen Abglanz des Lebens so treu als möglich wiederzugeben, uns die Beachtung auch der kleinsten Züge nicht schenkt und insbesondere jeden mündlichen Auftrag in ungeschmälerter Wortfülle nicht bloss ertheilen, sondern auch ausrichten lässt, so ist auch Herodot nicht zufrieden uns den Sinn und Inhalt irgend einer an sich unbedeutenden mündlichen Aeusserung mit zwei Worten

1) Ich weiss wohl, dass Hekataios und Andere noch vor Herodot Geschichte geschrieben haben. Aber auch vor den Dichtern der Ilias hat es Epiker gegeben: so gut daher, wie dieses Gedicht trotz seiner hohen Vollendung für uns den Anfang der griechischen Epik bezeichnet, werden wir auch Herodots Werk an die Spitze der griechischen Historik stellen dürfen.

2) Dies gilt von der Rede des Korinthers Sosikles (V, 92), die im Wesentlichen nichts als ein Bericht über die Schicksale und Thaten des Kypselos und Periander ist, so wie von der des Leotychides (VI, 86), der darin den Athenern als warnendes Beispiel die Geschichte seines Landsmanns Glaukos erzählt.

mitzutheilen, obgleich dies für den Pragmatismus seiner Geschichte vollkommen genügen würde, sondern lässt dieselbe in einer Form, als wenn sie frisch aus dem Munde ihres Urhebers käme, an unser Ohr klingen. Aus demselben dramatisirenden, aber auch altepischen Geiste, ist sodann die Charakteristik des Xerxes geboren: den jeder als den übermüthigen, über seine Macht verblendeten Grosskönig kennt; aber nicht weil dies ausdrücklich gesagt wird, sondern weil dies in den Reden, die er führt[1], viel lebendiger und kräftiger hervortritt, als dasselbe in der Form eines einzelnen zusammenfassenden Urtheiles möglich gewesen wäre. Nirgends jedoch offenbart sich dieses Streben nach lebendiger Vergegenwärtigung des Geschehenen — was Niebuhr gelegentlich als die eigentliche Aufgabe des Historikers bezeichnete — so deutlich als in den Gesprächen, mit denen der Geschichtschreiber verstanden hat die Einförmigkeit der Erzählung aufs Anmuthigste zu unterbrechen. Diese Gespräche, wie sie zahlreich sind, so sind sie auch von sehr verschiedener Art. Bisweilen sind sie ganz in die Erzählung verflochten und dienen nur zu deren Belebung. Hierher gehört was an Reden in der Geschichte des Kandaules und Gyges vorkommt (I 8 ff.), die Gespräche die Kroisos nach seiner Befreiung vom Scheiterhaufen mit Kyros führt (C. 87 ff.), sodann was Atossa mit Dareios redet um Demokedes die Rückkehr in seine Heimat zu ermöglichen (III 134), auch die Besprechung der gegen Smerdis verschworenen Perser, in der über die Ausführung des Planes berathen wird (III 71 ff.), kann hierher gerechnet werden und so noch Anderes. In allen diesen Fällen sind die Gespräche nichts als der Schaum, den die bewegten Wellen der Erzählung aufgeworfen haben, und an sich, durch ihren Inhalt, ohne jeden Werth. Eine grössere Selbständigkeit kommt schon solchen zu, denen die Pointe, mit der sie schliessen, eine eigenthümliche Bedeutung verleiht. Ein hervorragendes Beispiel dieser Gattung ist das Gespräch zwischen Dareios und der Frau des Intaphrenes, worin diese mit einem berühmt gewordenen Ausspruch es rechtfertigt, dass sie lieber den Bruder als die Kinder vom Tode losbittet (III 119). Diese letzteren sind Gespräche, die

1] VII, 8, 11, 39, 47 ff., 104.

den Charakter der Anekdote tragen. Sie verdanken ihr Leben und das Recht wie die Möglichkeit einer gesonderten Existenz der Sentenz, in der sie ihren Abschluss finden und auf die alles Vorausgehende nur vorbereitet. Noch mehr durchgeistigt sind solche, in denen dieses sententiöse Element nicht erst zum Schluss hervortritt, sondern noch auf andere Theile des Gesprächs verstreut ist. Dies gilt von der Unterredung des Xerxes sowohl mit Artabanos [1]), wie von derjenigen mit Demaratos, wenn auch von der letzteren in minderem Grade [2]). Immerhin sind die allgemeinen Sentenzen in diesen beiden Gesprächen nur ein Nebenwerk, und scheint ihre eigentliche Tendenz eine panegyrische zu sein, in dem einen auf die Verherrlichung Athens (VII 51), in dem anderen auf diejenige Spartas (102. 104) gerichtet. Noch ist in denselben das Gespräch nicht von dem Faktischen der Erzählung abgelöst und hat keine über den flüchtigen Moment derselben hinausreichende Bedeutung erlangt; noch ist es nicht in die reine Luft des Gedankens erhoben, sondern hängt mit allen Fäden an dem Irdischen der Personen und Ereignisse. Die Scheidewand, die in dieser Beziehung noch zwischen den Gesprächen des Historikers und den eigentlich so genannten Dialogen besteht, ist indessen in

1) VII, 46 ff. Eine melancholische Bemerkung des Xerxes über die Kürze des menschlichen Lebens, hervorgerufen durch den Anblick der ungeheuren um ihn versammelten Heeresmasse, in der doch keiner es bis auf 100 Jahre bringen werde, findet einen leidigen Trost in der Bemerkung des Artabanos, dass die Fülle von Leiden, mit denen wir heimgesucht werden, das Sterben nur wünschenswerth mache (46). Beide gehen dann allerdings zu einem concreteren Thema über und erörtern den muthmasslichen Erfolg des bevorstehenden Feldzugs; aber auch hiervon lenkt Xerxes bald wieder zu einer allgemeinen Betrachtung ab, indem er den Bedenken des Artabanos gegenüber ausführt, dass, wer Alles, auch das Kleinste erwägt und bedenkt, niemals etwas Grosses leisten werde (50) und Artabanos' Erwiderung gipfelt in dem allgemeinen Satze, dass niemals in dem Anfang schon das Ende sichtbar sei (51).

2) VII, 101 ff. Nur eine allgemeine Sentenz in concreter Form ist der Satz, dass Hellas zwar von Natur ein armes Land sei, dass seine Bewohner aber diesen Mangel der Natur durch die Tugend, die sie sich mit eigener Kraft erworben, ergänzt hätten (102); so wie der andere, dass die Lacedämonier bei aller Freiheit doch nicht vollommen frei seien, da sie einen Herren hätten, den sie noch weit mehr fürchteten als den Grosskönig seine Unterthanen, — das Gesetz (104).

zwei anderen Beispielen beseitigt. In der Unterredung, die Solon mit Kroisos über das Glück des menschlichen Lebens führt (I 30 ff.), und in der Verhandlung der sieben Perser, über die nach dem Sturze des Smerdis einzuführende Verfassung (III 80 ff.), kann man die Rollen des Gesprächs an Andere vertheilen und dieses selber in eine andere Zeit versetzen, ohne dass das Wesen desselben dadurch irgendwie zerstört oder beeinträchtigt würde. Der Gehalt und Werth dieser Gespräche besteht eben in der Erörterung von Fragen, die zu allen Zeiten und überall nachdenkende Menschen interessirt haben, und die historische Einkleidung, in der sie erscheinen, ist eine zufällige Zuthat, von der man sie leicht befreien kann. Vergleicht man diese Gespräche mit denen der zuerst erwähnten Gattung, in der die Gespräche nur den Zweck hatten die Erzählung zu beleben, so hat sich nun das Verhältniss beider umgekehrt und das Historische scheint jetzt nur da zu sein, um dem, seinem Inhalt nach abstrakten, Gespräch ein lebensvolleres Aussehen zu geben. Das Verhältniss ist also hier dasselbe, wie in den sokratischen Dialogen und wie diese letzteren deshalb auf der Grenze von Wahrheit und Dichtung schweben, so gilt das gleiche von den herodoteischen[1]. — Darin, dass Herodot überhaupt Gespräche in solcher Zahl in sein Werk aufnahm, folgte er unwillkürlich einem Zuge der Zeit und seine Gespräche mögen daher zum Theil noch Anklänge an solche der Wirklichkeit enthalten, wie z. B. in die Verhandlungen der Perser über die Staatsverfassungen Gedanken aus den politischen Gesprächen des perikleischen Kreises übergegangen sein können. Daneben kann er aber auch von der Erfahrung geleitet worden sein, dass gerade beim Vorlesen — und das war doch in jener Zeit noch die erste Art der Publikation — solche Gespräche und

1) Der Geschichtsschreiber hat sich zwar den ungläubigen Hellenen gegenüber aufs Eifrigste für die Wahrheit seines Berichtes über das Gespräch von den Staatsverfassungen verbürgt und wir dürfen deshalb dasselbe nicht für eine pure, in seinem Kopfe allein entstandene Dichtung halten; auf der anderen Seite aber kann auch kein Verständiger zweifeln, dass die Ueberlieferung ihm nur die allgemeinsten Umrisse, also etwa ein Gespräch über Monarchie, Oligarchie und Demokratie, dargeboten hat und alles Weitere der Ausführung sein Werk ist. S. hierüber auch Maass in Hermes 22, 581 ff.

Reden eine viel höhere Wirkung thaten, als die ruhige Erzählung[1]). Kaum zu bezweifeln ist, dass sie eine solche Wirkung vor allen bei den Athenern hervorbrachten, und es muss deshalb ein merkwürdiger Zufall heissen, dass in demselben Maasse, als im Verlaufe des Werkes gegen den Schluss hin die Zeichen von des Verfassers Sympathie gerade für diese Stadt sich mehren, auch die Reden und Gespräche sich häufen, als wenn er darin seinen athenischen Freunden hätte zu Gefallen sein wollen. Den eigentlich attischen Charakter des Gesprächs freilich vermochte er nicht zu treffen, so lange er auch auf attischem Boden gelebt haben mag. Vielmehr wenn wir an Epicharms und Sophrons Leistungen zurückdenken, so kann uns die anmuthige Conversation, die Herodots Erzählungen belebt und die gelegentlich in einer Pointe endet, an seine dorische Abstammung erinnern, ebenso wie wir in der Art, mit der er in seinen lehrhaften Gesprächen die Meinungen mehr empirisch sammelt und nebeneinander stellt als in einen Streit unter sich verwickeln lässt, ein Zeichen seiner ionischen Bildung sehen können. Hätte er uns die Darstellung eines wirklichen Kampfes der streitenden Meinungen gegeben, in dem keiner von beiden Gegnern zur Ruhe kommt und Rede und Gegenrede wie Schlag auf Schlag einander folgen, und hätte er es nicht, so zu sagen, bei der blossen gegenseitigen Herausforderung bewenden lassen, so würde er allerdings in die Domäne des attischen Stammes übergegriffen haben. Aber eine solche Leistung blieb dem ionisirten Dorer versagt und seinem attischen Zeit- und Kunstgenossen, Thukydides, vorbehalten.

Wie jeder, der die Geschichte seiner Zeit schreibt, viel leichter dazu kommt, Betrachtungen über das Geschehene in die Erzählungen einzustreuen, als wer von längst vergangenen Dingen berichtet, so ist auch bei Thukydides der Vorrath an Gedanken und Urtheilen grösser als bei Herodot: was ausserdem noch in der praktischen Tendenz seines Werkes seinen Grund hat, das ja nach des Historikers eigenen Worten Thukydides.

1) »Je me garderai bien de vous envoyer mes Dialogues; j'y perdrais le plaisir que j'aurais à vous les lire« schreibt Diderot am 22. September 1769 an die Volland (Oeuvres 19, S. 325).

(I 22, 4) nicht für den Genuss des Augenblicks bestimmt war, sondern ein bleibender Schatz sein sollte, den die Staatsmänner der Zukunft sich zu Nutze machen konnten. Diese Erörterungen und Urtheile, die er seiner Geschichte beigefügt hat, hat aber Thukydides in der Regel nicht als eigene gegeben, sondern den auftretenden Personen in den Mund gelegt und damit theils einem künstlerischen Bedürfnisse genügt, dem ein wiederholtes Fallenlassen der Erzählung zu Gunsten allgemeiner Betrachtungen wenig entsprochen haben würde, theils ist er dem Geschmack der Zeit, die Freude an Reden hatte, entgegengekommen. So mussten die Reden des Thukydides weit zahl- und umfangreicher werden, als die herodoteischen, so dass sie, wie er selber einmal andeutet (I 22), geradezu den einen Theil seines Geschichtswerkes bildeten. Nicht bloss der grössere Reichthum an Gedanken zeichnet diese Reden vor den herodoteischen aus: sondern auch das ist ihnen eigenthümlich, dass sie häufig in Gegensatz zu einander treten und eine auf die andere bezogen ist, in welcher Weise zwei, auch wohl mehr Reden unter sich verbunden werden[1]). Damit ist aber der erste Schritt zum Dialog gethan. Immer greifbarer sehen wir das Wesen desselben sich bei Thukydides entfalten. Einen Dialog erkannten die Alten schon im zweiten Buche in den Verhandlungen des Archidamos mit den Plataiern (c. 71 ff.)[2]). Indessen sind sie in diesem Falle mit dem Namen zu freigebig gewesen und haben als Dialog bezeichnet, was höchstens die Skizze eines solchen heissen kann[3]). Ein wirkliches Gespräch,

1) Roscher, Leben, Werk und Zeitalter des Thukydides, S. 164 ff.

2) Auf diese bezieht sich der Rhetor Dionysius de Thucyd. hist. c. 37 mit den Worten παρὰ τοῦτον τὸν διάλογον, οὕτω καλῶς καὶ περιττῶς ἔχοντα — eine Stelle, die Freudenthal, Hellen. Stud. 3, S. 254 f., hätte benutzen können, um seine Vermuthung, dass diese Partie des thucydideischen Werkes von Albinos S. 148, 15 ff. gemeint sei, zu bestätigen.

3) Die äussere Aehnlichkeit mit einem Dialog beruht darauf, dass Rede und Gegenrede nicht bloss einmal, sondern öfter mit einander abwechseln. Ein wirkliches Gespräch, das an die Einheit der Zeit und des Ortes in viel höherem Grade als das Drama gebunden ist, liegt aber deshalb nicht vor, weil die Antworten der Plataier zwar in der Regel im Lager, einmal aber auch von den Mauern der Stadt aus gegeben werden, und auch in jenem Falle nicht augenblicklich, sondern erst nach eingeholter Instruction. Dazu kommt, dass die Worte der Plataier, soweit

freilich nur ein ganz kurzes, begegnet uns dagegen im dritten Buche (c. 113), dem es aber, um vollen Anspruch auf den Namen eines Dialogs zu haben, an der Erörterung eines Gedankens gebricht und das in der Weise vieler herodoteischer nur dazu dient die Erzählung zu beleben. So geht die Erwartung, die sich an die öfter wiederkehrenden Redekämpfe anknüpfen konnte, auch einen Dialog bei Thukydides zu finden, erst im fünften Buche in Erfüllung, durch das berühmte Gespräch der Melier und Athener (c. 85 ff.). In alter und in neuer Zeit ist daselbe viel bewundert worden[1]. Auch an Tadlern hat es nicht gefehlt[2]. Aber so gewiss der Thukydideische Dialog an Lebendigkeit und Durchsichtigkeit der Form mit den platonischen sich nicht messen kann, so gewiss ist auch, dass ein Vorwurf den Historiker deshalb nicht trifft, da nach dem damaligen Stande der attischen Prosa eine Gewandtheit in der Handhabung derselben, wie wir sie bei Spätern finden, überhaupt nicht und am wenigsten auf dem so schwierigen Gebiete des Dialogs zu verlangen war, auf dem Thukydides wo nicht zuerst, doch als einer der Ersten Bahn gebrochen hat, und da ausserdem der leichte Gang des Gesprächs, der zur Anmuth der sokratischen Dialoge so viel beiträgt, hier, wo politische Angelegenheiten der schwerwiegendsten Art zwischen Vertreten zweier Staaten verhandelt werden, nicht am Platze gewesen wäre. Welchen Fortschritt für die Geschichte des Dialogs das Gespräch der Melier und Athener bezeichnet, zeigt sich am besten, wenn wir diese Leistung des Thukydides mit derjenigen Herodots vergleichen. Man kann im Allgemeinen sagen, dass das Werk des Thukydides dramatischer sei, als das seines Vorgängers, insofern als das Drama Handlung, Kampf, Leidenschaft darstellen soll. Dasselbe gilt aber auch noch in anderer Beziehung. Eine

sie sich an Archidamos richten, von der ersten Rede abgesehen, nur in indirekter Form mitgetheilt werden.

1) Διάλογον, ὃν μάλιστα ἐπαινοῦσιν οἱ τοῦ χαρακτῆρος τούτου θαυμασταὶ sagt mit Bezug auf ihn der Rhetor Dionys de Thucyd. histor. c. 37. S. auch Freudenthal, Hellen. Stud. 3, S. 254 f.

2) Soweit dieser Tadel den Inhalt betrifft, hat sich des Thukydides gegen den Rhetor Dionys angenommen Joh. Georg Schlosser, Kl. Schr. VI, S. 338 ff.

wesentliche Eigenschaft des Dramas liegt doch auch in der Form, in der aufs Aeusserste gesteigerten Sinnfälligkeit seiner Darstellung, dass die Handlung unmittelbar vor uns geschieht und nicht bloss erzählt wird. So anschaulich und farbig, so lebendig nun auch die Erzählung Herodots ist, so greifbar und voll Wirklichkeit tritt doch das Leben bei ihm und treten insbesondere die Menschen uns nicht entgegen, wie in einem Theil der Reden des Thukydides und am Meisten im Dialog der Melier. Derselbe hält sich zu Anfang noch innerhalb des Rahmens der Erzählung. Dann aber ist es, als ob auf ein Mal der dramatische Genius erwachte — und gesprengt sind die Schranken der Erzählung und es heisst nicht mehr »die Athener sagten« oder »die Melier erwiderten«, sondern als ob sie auf der Bühne vor uns stünden, so reden sie mit einander, und der Historiker ist vollkommen verschwunden [1]. Der gegenständlichen Wirklichkeit des Gesprächs wird dadurch nichts genommen, dass die an ihm betheiligten Personen keine individuellen Charaktere, sondern nur Typen sind: nicht dieser oder jene bestimmte Athener ist es, der spricht, sondern »die Athener« und daher beschränkt sich die Charakteristik auch darauf, nur solche Züge hervorzuheben, wie sie den Athenern überhaupt in der Politik eigenthümlich waren, vorzüglich also die Rücksichtslosigkeit und die Ehrlichkeit [2]. Und wenn Platon und die Sokratiker die Personen ihrer Dialoge mit einigen Strichen mehr charakterisirten, wenn sie sich nicht begnügten,

1) Nachdem Thukydides noch die Worte der Athener eingeführt hat οἱ δὲ τῶν Ἀθηναίων πρέσβεις ἔλεγον τοιάδε und die Antwort der Melier mit οἱ δὲ τῶν Μηλίων ξύνεδροι ἀπεκρίναντο, folgen von c. 87 die direkten Reden beider ohne jede einführenden Worte und erst c. 112 tritt der Historiker wieder hervor, nachdem der eigentliche Dialog durch das recapitulirende Schlusswort der Athener sein Ende gefunden hat. Auf dieses Umspringen der erzählenden in die dramatische Darstellung weist auch der Rhetor Dionys de Thucyd. hist. c. 37 und 38 hin.

2) Es ist dieselbe Ehrlichkeit, die auch aus der in Kamarina gehaltenen Rede des Atheners Euphonos (vgl. VI, 83, 2 und 85) spricht. Dafür, dass dieselbe einen wesentlichen Zug im Charakter der Athener bildete, kann man auch geltend machen, dass diesen im Charakter der Lacedämonier, wenn man aus dem Bilde, das die euripideische Tragödie davon entwirft, schliessen darf, nichts so sehr auffiel als deren Falschheit und Verschlagenheit.

blosse Repräsentanten gewisser Richtungen und Gedanken auftreten zu lassen, sondern die einzelnen Menschen, wie sie waren, portraitirten, so begründet dies keine Anklage gegen Thukydides, als wenn er seine Pflichten als Dialogschreiber vernachlässigt hätte, sondern gibt uns nur einen Hinweis, dass ein ähnlicher Schritt, wie er in der Schwesterkunst der Tragödie von der idealistischen Weise des Aischylos und Sophokles zu der realistischen des Euripides führte, auch auf dem Gebiete des Dialogs gethan wurde. In ähnlicher Weise wie die Personen, erhebt sich auch der Inhalt des Dialogs über das historisch Einzelne und Concrete und hält sich auf der Höhe einer allgemeinen Betrachtung, die ihn auch für andere Zeiten und Verhältnisse anwendbar macht; und wenn er dieselbe hin und wieder verlässt und auf die besonderen Beziehungen eingeht, wie sie zur Zeit des peloponnesischen Krieges und zwischen Athenern und Meliern bestanden[1]), so geschieht dies entweder weil dies Reste einer Ueberlieferung über das wirkliche Gespräch sind, die der Historiker nicht preisgeben wollte, oder weil wenigstens der Schein erregt werden soll, das von Thukydides mitgetheilte Gespräch sei nicht Dichtung, sondern Wahrheit. Dass das ganze Gespräch, wie wir es bei Thukydides lesen, die treue Wiedergabe eines wirklich geführten sei, zu der ihn sei es nun schriftliche Aufzeichnungen oder mündliche Erzählungen befähigten, davon kann heutzutage füglich nicht mehr die Rede sein und es gilt von diesem Gespräch noch mehr, als von den Reden, dass im besten Fall ein historischer Kern darin vorhanden sei, der aber frei umgebildet[2]) und durch eigene Zuthaten des Thukydides vermehrt ist[3]). Dürfen nun, wofür doch die überwiegende Wahrscheinlichkeit spricht, zu diesen eigenen Zuthaten gerade die Gedanken allgemeiner Art gerechnet werden, an denen es in unserem Gespräch so wenig als in den Reden fehlt, so haben

1) Vgl. c. 96 ff. und 104 ff.

2) Hierzu würde z. B. gehören die streng logische Gliederung, die in diesem Gespräche nachweist Blass, Att. Beredsamk. I, 237.

3) Nicht mehr als eine historische Basis nimmt für das Gespräch auch Vischer an, Kl. Schr. I, 428, 1. 456. Vgl. noch Blass, Att. Bereds. I, 230.

wir in denselben das Zeugnis für eine gewisse Geistesverwandtschaft des Historikers mit seinem Zeit- und Landsgenossen Sokrates, für den es charakteristisch war, dass er einzelne Anlässe des wirklichen Lebens gern benutzte um von ihnen aus den Blick weiter und höher zu richten. Man darf diese Uebereinstimmung um so weniger vernachlässigen, als sie nicht allein steht, sondern Hand in Hand mit einer anderen geht. Mit Recht gilt Sokrates als derjenige, der den didaktischen Werth der dialogischen Methode klar erkannt und durch sein Beispiel Allen vor Augen gestellt hat. Aber mit Unrecht scheint er von Einigen für den ersten und alleinigen Entdecker dieser Wahrheit gehalten zu werden. Denn dieselbe, wie sie im Sinne seines Lehrers Platon am deutlichsten ausgesprochen hat, findet sich angedeutet bereits bei Thukydides, wenn dieser die Athener und Melier gleich zu Anfang ihrer Unterredung sich dahin verständigen lässt, dass vor den längeren zusammenhängenden Reden, die im Einzelnen nicht geprüft werden können und deshalb das Volk nur verführen, die Form des Gesprächs, in der allein wirkliche Belehrung möglich sei, den Vorzug verdiene [1]). So bewährt sich hier wieder einmal das Dichterwort:

Gedanken kommen wie des Frühlings gold'ner Duft:
Sie sind nicht mein noch dein, sie liegen in der Luft [2]).

1) Die Athener sagen c. 85: Ἐπειδὴ οὐ πρὸς τὸ πλῆθος οἱ λόγοι γίγνονται, ὅπως δὴ μὴ ξυνεχεῖ ῥήσει οἱ πολλοὶ ἐπαγωγὰ καὶ ἀνέλεγκτα ἐσάπαξ ἀκούσαντες ἡμῶν ἀπατηθῶσι — — — — ὑμεῖς οἱ καθήμενοι ἔτι ἀσφαλέστερον ποιήσατε· καθ' ἕκαστον γὰρ καὶ μηδ' ὑμεῖς ἑνὶ λόγῳ ἀλλὰ πρὸς τὸ μὴ δοκοῦν ἐπιτηδείως λέγεσθαι εὐθὺς ὑπολαμβάνοντες κρίνετε. Hierauf erwidern die Melier c. 86: ἡ μὲν ἐπιείκεια τοῦ διδάσκειν καθ' ἡσυχίαν ἀλλήλους οὐ ψέγεται κτλ. Offenbar spricht sich in diesen Worten dieselbe Ansicht aus, wie in der bekannten Stelle des platonischen Phaidros p. 278 A: dass die zusammenhängenden längeren Reden, οἱ ῥαψῳδούμενοι λόγοι ἄνευ ἀνακρίσεως καὶ διδαχῆς πειθοῦς ἕνεκα ἐλέχθησαν.

2) Der gleiche Gedanke, dass Belehrung in der Form des Dialogs gesucht werden müsse, wird auch in der Rede des Athenagoras bei Thucyd. VI, 38, 4 f. angedeutet, wo dieser syrakusische Demagog erst seine Gegner zu belehren verheisst (διδάσκων) und dann mit ihnen ein Verhör anstellt, in dem allerdings deren Antworten nur in Gedanken supponirt werden. — Das Verdienst des Sokrates soll hierdurch in keiner Weise geschmälert werden. Als erster Entdecker kann auf dem Gebiete

Dass der Dialog damals in der Luft lag, verrathen noch andere der Literatur jener Zeit aufgedrückte Spuren. Besonders deutlich redet die Entwickelung der Tragödie. Während noch in den älteren Stücken des Aischylos die zusammenhängenden längeren Reden vorwiegen, zeigt sich bereits in den späteren desselben Dichters und noch mehr in denen seiner Nachfolger die Neigung den ruhig dahinfliessenden Strom der Rede stärker zu bewegen und in das lebendigere Wellenspiel des Dialogs zu verwandeln[1]. Charakteristisch genug hat diese Richtung in Sophokles ihren Gipfel erreicht, dem am Meisten attischen unter den drei grossen Tragikern. Ob dieselbe auch in der Entwickelung der Komödie hervortrat, können wir nicht mehr entscheiden, da uns nur Stücke des Aristophanes, aber keine seiner Vorgänger oder älteren Zeitgenossen erhalten sind. Vermuthen können wir es immerhin. Und wenigstens in einem Falle sehen wir, dass der grösste Vertreter der altattischen Komödie dem Geschmacke seiner Zeit entgegengekommen ist: denn was anderes ist die Streitscene zwischen der gerechten und ungerechten Rede, die der Dichter für die zweite Bearbeitung seiner Wolken bestimmt hatte, als ein mächtiger und zwar recht selbständiger und in sich abgeschlossener Dialog, in dem Athens alte und neue Zeit mit einander um den Vorzug kämpfen?[2] Die leiden-

Die Tragödie.

Die Komödie.

der Wissenschaft nicht derjenige gelten, der irgend einen Gedanken zuerst hatte, sondern nur der, der ihn zuerst scharf fasste und mit Gründen und Beweisen unterstützte. So werden gerechte Richter Niebuhr nicht deshalb herabsetzen, weil vor ihm Perizonius lebte, oder Fr. August Wolf, weil ähnlich über das Epos schon vor ihm Gian Battista Vico und Andere urtheilten, oder Schleiermacher, weil die Ansicht über Platons Denk- und Schreibweise, die er zuerst für die Wissenschaft fruchtbar gemacht hat, als Einfall schon im Kopfe von Fr. Schlegel spukte.

1) In den Eumeniden vs. 575 ff. K. tritt der Chor, statt eine zusammenhängende Anklagerede zu halten, mit Orestes in ein Gespräch ein und sucht ihm im raschen Wechsel von Frage und Antwort das Bekenntniss seiner Schuld abzunöthigen.

2) Aehnliche Streitscenen (ἀγῶνες) auch noch in anderen Stücken. Ob man hierin mit Zielinski ein allgemeines Gesetz der altattischen Komödie anzuerkennen hat, ist mir zweifelhaft. Richtig sieht vielleicht Couat Aristoph. S. 354 darin eine Eigenthümlichkeit des Aristophanes, durch die er seinen Gegnern Sokrates und Platon näher treten würde. Vgl. hierzu noch Hense, Freiburger Prorektoratsprogr. 1893, S. 24 ff.

schaftliche Erregung, die geistige Unruhe, für die der Dialog in der Literatur der rechte Ausdruck ist und die am tiefsten die Athener ergriffen hatte, kommt auch in den Rednern jener Zeit zu Tage. Ein Beispiel hierfür liefert der syrakusische Demagog Athenagoras, dessen Rede uns Thukydides mitgetheilt hat (VI, 36 ff.). Der Art, wie dieser darin seine Gegner anredet und Fragen an sie stellt, fehlt zum vollkommenen Gespräch nur, dass die Antworten jener, auf die sich seine Erwiderungen beziehen, nicht wirklich ausgesprochen, sondern nur vorausgesetzt werden[1]). Der Redner befindet sich also auf dem Weg zum Dialog, so gut wie im Folgenden, wo er einen Einwand, den er erhebt, nicht als einen eigenen gibt, sondern sich als den eines Anderen denkt und dem entsprechend beantwortet[2]). Noch weiter ist in dieser letzten Beziehung Antiphon gegangen, der einen solchen Einwand einmal nicht bloss seinem Inhalt nach mittheilt, sondern ihn wirklich erheben lässt, d. h. in die Form der direkten Rede kleidet[3]). Das sind embryonische Anfänge des Dialogs[4]) — Zeichen, die nur ein Hinstreben zu ihm bedeuten und deshalb für seine Werdezeit ebenso charakteristisch sind wie sie uns später noch einmal als die Sterbe-Symptome dieser Literaturgattung begegnen werden. Mehr als das finden wir bei

Die Redner.

1) Vgl. 38, 5: καὶ δῆτα, ὃ πολλάκις ἐσκεψάμην, τί καὶ βούλεσθε, ὦ νεώτεροι; πότερον ἄρχειν ἤδη; ἀλλ' οὐκ εὔνομον. ὁ δὲ νόμος ἐκ τοῦ μὴ δύνασθαι ὑμᾶς μᾶλλον ἢ δυναμένους ἐτέθη ἀτιμάζειν. ἀλλὰ δὴ μὴ μετὰ πολλῶν ἰσονομεῖσθαι; και πῶς δίκαιον τοὺς αὐτοὺς μὴ τῶν αὐτῶν ἀξιοῦσθαι;

2) 39: Φήσει τις δημοκρατίαν οὔτε ξυνετὸν οὔτ' ἴσον εἶναι, τοὺς δ' ἔχοντας τὰ χρήματα καὶ ἄρχειν ἄριστα βελτίστους. ἐγὼ δέ φημι κτλ.

3) Tetral. III, 2, 3: Εἶεν· ἐρεῖ δέ »ἀλλ' ὁ νόμος εἴργων μήτε δικαίως μήτε ἀδίκως ἀποκτείνειν ἔνοχον τοῦ φόνου τοῖς ἐπιτιμίοις ἀποφαίνει σε ὄντα· ὁ γὰρ ἀνὴρ τέθνηκεν«. ἐγὼ δὲ δεύτερον καὶ τρίτον οὐκ ἀποκτεῖναί φημι· Subjekt zu ἐρεῖ ist nicht etwa einer der Ankläger, sondern ein unbestimmter »τὶς« und es ist möglich, dass dieses »τὶς« nicht, wie es jetzt nach der Ueberlieferung nothwendig ist, nur in Gedanken ergänzt, sondern wie bei Thukydides dem Text hinzugefügt werden muss.

4) Von den Rednern hat dergleichen auch Sophokles, z. B. Philokt. 305, wo die Worte τάχ' οὖν τις κτλ. mit Recht von Schneidewin als Einwurf im Sinne des Neoptolemos bezeichnet werden. Ebenso Dikaiopolis in der Rede, die er vor den Acharnern hält, 540 ἐρεῖ τις κτλ., wo aber der Scholiast bemerkt, dass dies aus dem Telephos stammt; dasselbe in Eur. Bacch 204 (vgl. noch Blaydes zu Ach. 540).

Andokides. Da er des Mysterienfrevels angeklagt vor seinen Richtern stand, ergreift ihn der Gedanke, wie es gewesen wäre, wenn er als Angeklagter so vor den dreissig Tyrannen gestanden hätte, mit solcher Lebhaftigkeit, dass er das für diesen Fall nur supponirte Verhör durch einen der Dreissig, durch Charikles, wirklich zu erleben glaubt und das Gespräch mit diesem nun nicht mehr erzählt sondern als eine der dabei betheiligten Personen unmittelbar vor- und darstellen hilft[1]). Immer hat eine stärkere Bewegung der Seele, mag sie nun von Natur dem Menschen eigen sein oder durch äussere Umstände in ihm hervorgerufen, die Neigung sich zum Dialog zu gestalten. Als nach fast zweitausend Jahren und zwar wieder in einer dialogisch arbeitenden Zeit einer der grössten Redner, die die Geschichte kennt, Girolamo Savonarola, ebenfalls in schwerer Stunde, um sich zu rechtfertigen, vor seine Gemeinde trat, da begann auch er die gewaltigste, von tiefster Erregung getragene, seiner Predigten mit einem Dialog[2]). Aehnliche Ursachen haben den Dialog auch in die Literatur der Pamphlete eingeführt. Ein Pamphletenschreiber ohne Leidenschaft ist gar nicht denkbar und jede Leidenschaft neigt zu dramatischer Darstellung; er bekämpft ausserdem nicht wie etwa ein Gelehrter im Dienste der Wissenschaft nur mögliche Einwürfe, sondern Ansichten, die in der Wirklichkeit ihre Vertreter haben, mit welchen letzteren er in der Regel schon mündlich gestritten hat; und endlich will er auf die öffentliche Meinung einwirken, d. h. einer Unzahl von Gesprächen,

Die Schrift vom Staate der Athener.

1) Die Worte aus der Mysterienrede sind § 101 folgende: ἀνέκρινε δ' ἄν με τίς ἄλλος ἢ Χαρικλῆς ἐρωτῶν, Εἰπέ μοι, ὦ Ἀνδοκίδη, ἦλθες εἰς Δεκέλειαν, καὶ ἐπετείχισας τῇ πατρίδι τῇ σεαυτοῦ; Οὐκ ἔγωγε. Τί δέ; ἔτεμες τὴν χώραν, καὶ ἐλῄσω ἢ κατὰ γῆν ἢ κατὰ θάλατταν τοὺς πολίτας τοὺς σεαυτοῦ; Οὐ δῆτα. Οὐδ' ἐναυμάχησας ἐναντία τῇ πόλει οὐδὲ συγκατέσκαψας τὰ τείχη, οὐδὲ συγκατέλυσας τὸν δῆμον, οὐδὲ βίᾳ κατῆλθες εἰς τὴν πόλιν; Οὐδὲν τούτων πεποίηκα. Οὐδέν; δοκεῖς οὖν χαιρήσειν ἢ οὐκ ἀποθανεῖσθαι ὡς ἕτεροι πολλοί; Der Erzähler tritt hier ebenso vollständig hinter den Personen des Gesprächs zurück, ohne durch ein eingefügtes »sagte« oder »erwiderte« an seine Gegenwart zu erinnern, wie dies Thukydides im Dialog der Melier und Athener gethan hat.

2) Villari La Storia di Girolamo Savonarola I, S. 378. — Mit Recht sagt Quintilian Instit. IX, 2, 29 von dieser Art von Redefiguren: mire cum variant orationem tum excitant.

in denen diese sich zu bilden pflegt, eine gewisse Richtung geben: so begreift es sich leicht, dass sein einsames Schreiben etwas von der Natur des Gesprächs annimmt oder wohl gar von vornherein der Dialog bei ihm an die Stelle der zusammenhängenden Darstellung tritt. Daher hatten, um nur Beispiele anzuführen, zur Zeit der zweiten englischen Revolution, als nach der Thronbesteigung des Oraniers das Land mit Pamphleten überschwemmt wurde, unzählige derselben dialogische Form und auch die beiden Classiker unter den modernen Pamphletisten, Niebuhr[1]) und P. L. Courier, haben sich zu ihr fortreissen lassen[2]). Es wäre also keineswegs wunderbar, wenn schon das älteste Pamphlet das die Geschichte kennt, in dem die revolutionäre den Parteikampf auf den Gipfel treibende Zeit des peloponnesischen Krieges sich spiegelt, die unter Xenophons Namen gehende[3]) Schrift vom Staate der Athener Gesprächsform gehabt hätte und somit das älteste Denkmal attischer Prosa zugleich das früheste Beispiel eines wirklichen Dialogs gewesen wäre. Aber dass diese Schrift ein Dialog war, ist bisher nur eine Vermuthung, die, wenn auch noch so scharfsinnig durchgeführt[4]), durchaus nicht als sicher gelten kann. Lassen wir also diese Vermuthung fallen, so bleibt für die Schrift charakteristisch, dass die Erörterung in ihr in Folge von Einwürfen fortschreitet, die nicht etwa als Selbst-Einwürfe des Schriftstellers, sondern als Einwürfe Anderer erscheinen und mit einem »man sagt« »einige wundern sich« u. s. w. eingeführt werden[5]). Was wir bei Antiphon und in der Rede des Athenagoras nur in einzelnen Beispielen fanden, das ist hier über eine ganze Schrift verstreut und wie wir dort schon darin Anzeichen des werdenden Dialogs erblickten, so können wir nun mit noch mehr

1) Niebuhr, Ueber geheime Verbindungen S. 22. Courier an zahlreichen Stellen.

2) Von Luthers gleichartigen Flugschriften sagt Scherer, Geschichte der deutsch. Literatur S. 284: »Er hält nie Monologe; sondern stets bekommen wir ein Stück aus einem Dialog zu hören«.

3) Und auch in neuester Zeit von Belot wieder für Xenophon in Anspruch genommene.

4) Von Curt Wachsmuth im Gött. Progr. 1874, der dem Gedanken von Cobet erst zur rechten Bedeutung verholfen hat.

5) Die Stellen gesammelt von Wachsmuth a. a. O. S. 6.

Recht diese Schrift, wenn auch nicht als den todten Rest eines Dialogs, was sie nach der erwähnten Vermuthung sein würde, so doch als die Vorarbeit zu einem Dialog betrachten, durchgeführt bis zu der Grenze, wo, von einer Künstlerhand aufgenommen, die Geisterschlacht abstrakter Gedanken ein Gespräch lebendiger Menschen hätte werden können.

Noch stehen wir nur im Vorhofe des Dialogs; der Weg, der zum Allerheiligsten führte und den Griechen zum ersten Mal den Dialog auf eigenen Füssen stehend zeigte, war noch nicht gefunden. Kein sicheres Beispiel ist uns bisher vorgekommen, dass ein Schriftsteller es gewagt hätte eine Erörterung in Gesprächsform als ein selbständiges Werk herauszugeben. Auch würde ein Versuch, den man etwa mit dem hervorragendsten Beispiel seiner Art, das uns bisher begegnet ist, dem Gespräche der Melier und Athener hätte machen wollen, nothwendig haben missglücken müssen: denn so gross das Interesse ist, das dieser Dialog erregt, so gründet sich dasselbe doch wesentlich auf den Zusammenhang, in dem er mit der Geschichte von Athen und Melos steht, und seine Bedeutung ist, genauer besehen, nicht grösser und nicht geringer als die des Dialogs im Drama, der, wie ausgebildet und reizvoll er auch sei, doch am Ende nur dazu dient die Hebel sichtbar zu machen, durch die die Handlung bewegt wird. Ueberhaupt waren einzelne Fragen praktisch-politischer Art nicht das Gebiet, auf dem der Dialog erstarken konnte; das war nur möglich in der Luft allgemeiner Probleme und Theorien, wo die Entscheidung des Streites nicht wie zwischen Athenern und Meliern schliesslich von äusserer Macht und vom Willen abhängt, sondern durch Gedanken und Worte gewonnen wird und ein Gespräch daher schon an sich eine That von selbständiger Bedeutung sein kann. Allgemeine Probleme und Gedanken standen aber damals im Vordergrund des Interesses. »Die Geister sind erwacht: o Jahrhundert, es ist eine Lust zu leben«[1]), mit diesen Worten des deutschen Ritters hätte auch ein Grieche damals sein eigenes Zeitalter begrüssen können. Es war eine der Zeiten, in denen die Menschheit in ihren Tiefen aufgerüttelt wird, aus langer traum-

Die Sophisten.

1) Epist. 90 Schl. (bei Böcking I, S. 217).

artiger Befangenheit sich zur Freiheit emporringt und nun, indem sie sich auf sich selber besinnt, anfängt über ihr ganzes bisheriges Thun zu reflektiren; mündig geworden will sie sich durch keine Tradition, auch die ehrwürdigste nicht, mehr etwas vorschreiben lassen, Alles will sie erst selber prüfen, ehe sie es billigt, sie erkennt kein Gesetz an, als das sie sich selber gegeben hat. Im Vollgenuss der neuen Freiheit maasst sich der Verstand die Herrschaft über Alles an, kein Mysterium ist ihm heilig, die Dogmen der Religion und der Philosophie tastet er an und wühlt in den Grundlagen des socialen und politischen Lebens, auch den geheimen Gängen des menschlichen Genius spürt er nach und sucht alles wissenschaftliche und künstlerische Thun des Menschen, indem er es auf feste klar erkannte Regeln bringt, sich selber zu unterwerfen. So kam es, dass auf dem Gebiete der Theorie und des Denkens die Revolution nicht minder gewaltig war als die, welche gleichzeitig der peloponnesische Krieg im äusseren Leben der Griechen herbeiführte, und hier wie dort extreme Parteien sich aufs heftigste befehdeten, die Vertreter des Alten und des Neuen, ebenso wie diese Letzteren wieder unter sich. Allerdings wurde auf diese Weise der Boden gepflügt, aus dem die Saat eines neuen geistigen Leben aufgehen konnte; aber von den zarten Keimen des letzteren ist noch wenig sichtbar und was der Blick zunächst im Bilde dieser stürmischen Zeit wahrnimmt, ist das Getümmel der mit einander Streitenden und zwar mit um so heisserer Leidenschaft Streitenden, als es in diesem Kampfe den tiefsten Grund und das höchste Ziel alles menschlichen Daseins und Thuns gilt. Aus diesem Kampfesgewölke zucken wie Blitze die Dialoge hervor. Zunächst die mündlichen, die hier wie überall die Vorläufer der schriftlichen gewesen sind. Wenn Theseus einmal beim Euripides sagt, er habe sich mit einem Anderen darüber gestritten, ob die Zahl der Uebel oder der Güter auf der Erde grösser sei[1]), so wirft dies ein Licht auf die Ge-

1) Suppl. 195 ff.: ἄλλοισι δή 'πόνησ' ἁμιλληθεὶς λόγῳ
τοιῷδ'. ἔλεξε γάρ τις ὡς τὰ χείρονα
πλείω βροτοῖσίν ἐστι τῶν ἀμεινόνων·
ἐγὼ δὲ τούτοις ἀντίαν γνώμην ἔχω,
πλείω τὰ χρηστὰ τῶν κακῶν εἶναι βροτοῖς.
εἰ μὴ γαρ ἦν τόδ', οὐκ ἂν ἦμεν ἐν φάει.

spräche, wie sie damals in Athen unter den Gebildeten gepflogen wurden. Eine Ueberlieferung aus dem Alterthum nennt als den ersten, der Dialoge schrieb, den Eleaten Zenon[1]. Zenon. In der That, in dem Augenblicke, da die Dialektik die Philosophie ergriff, schlug die Geburtsstunde des Dialogs und es wäre nur natürlich, wenn der erste namhafte Vertreter der Dialektik, welchen Aristoteles sogar für den Begründer derselben erklärte[2], auch unter den Ersten erschiene, die den Dialog aller Fesseln frei und selbständig in die Literatur hinausstellten. Trotzdem lässt sich dies nicht erweisen und scheint jene Ueberlieferung auf einem Missverständniss zu beruhen[3]. Zenon war vielleicht doch noch zu sehr ein Ver-

1) Diog. Laert. III, 48.

2) Aristoteles im Σοφιστής fr. 54 der Akad. Ausg.

3) Zwar lesen wir bei Aristot. Soph. el. c. 10 p. 170ᵇ 22 ἀλλὰ καὶ ὁ ἀποκρινόμενος καὶ ὁ ἐρωτῶν Ζήνων ἓν οἰόμενος εἶναι ἠρώτησε und hierin hat man bisher, auch Zeller I, 536 Anm., einen Beweis gesehen, dass die im platonischen Parmenides erwähnte Schrift in Frage und Antwort gegliedert und insofern ein Gespräch oder richtiger das Skelett eines solchen war. Mir scheint aber in den Worten des Aristoteles der Aorist ἠρώτησε darauf hinzuweisen, dass diese Frage Zenons mündlich gethan war und nicht in einer dem Aristoteles noch vorliegenden Schrift. Es würde sonach mit ihr dieselbe Bewandtniss haben, wie mit dem λόγος Zenons, dessen Aristoteles phys. VII, 5 p. 250ᵃ 20 gedenkt und der nach Simplicius (schol. ed. Brand p. 423ᵇ 45) einem Gespräche mit Protagoras angehörte. Vollends ist es unglaublich, dass die Schrift, in der Zenon jene Frage gethan haben soll, die im Parmenides erwähnte war: denn von ihr sagt Sokrates (Parm. p. 127 E) ausdrücklich und Zenon bestätigt es, dass ihre Absicht nicht war geradezu die Einheit des Alls zu erweisen, sondern nur indirekt diese Fundamentallehre des Parmenides zu bekräftigen durch den Nachweis, dass eine Vielheit nicht existirt; in dem λόγος dagegen, dem jene Frage entnommen ist, handelte es sich, wie Aristoteles (p. 170ᵇ 23) angibt, um den direkten Beweis des ἓν πάντα. Wie man trotzdem dazu kommen konnte Zenon für den ersten Verfasser von Dialogen zu erklären, begreift sich leicht, da er als der Erfinder der Dialektik galt und diese den Späteren als die Kunst zu fragen und zu antworten erschien (Diog. L. VII, 42). Es ist dasselbe Missverständniss, das Einige verführt zu haben scheint von Dialogen sogar des Parmenides zu sprechen (Biogr. ed. West. S. 395, 8 angef. von Heitz, Die verl. Schriften des Arist. S. 141, 3). Ich kann mich daher auch nicht mit C. Wachsmuth einverstanden erklären, der Sillogr.² S. 98 f. durch eine künstliche Auslegung von Timons ἀμφοτερογλώσσου ein neues Zeugniss für Zenons Dialoge gewinnt.

treter der alten Zeit mit ihrer Naturphilosophie, um am literarischen Himmel den Dialog heraufzuführen, dieses Gestirn, unter dessen Scheine die neue Periode der Philosophie verlaufen sollte. Um so mehr dürfen wir dagegen erwarten, dass er uns bei den Sophisten entgegentreten werde, den Bannerträgern der neuen Zeit. Und allerdings, wenn dieselben mündlich sich als Dialektiker zeigen wollten, so geschah dies durch verfängliche Fragen, die sie an einen Mitunterredner stellten, also durch eine Art von dialogischem Verfahren, wie uns diese Platon an dem edlen Brüderpaare Euthydem und Dionysodor geschildert hat (Euthyd. p. 275 D ff.). Doch betrifft diese platonische Schilderung zunächst jüngere Sophisten, und ausserdem ist auch die Frage, ob sie dasselbe Verfahren nun auch in ihren Schriften festhielten[1]. Freilich die Ueberlieferung scheint die ausgesprochene Erwartung in vollem Maasse zu
Protagoras. bestätigen, indem sie Protagoras, den Vater der Sophistik, zum Vater auch des Dialogs und sogar des sokratischen machen möchte[2]. Wenn dieselbe nur zuverlässiger wäre als die gleichartige Zenon betreffende![3] Doch kann man ihr wenigstens so viel zugestehen, dass der die ganze Zeit durchziehende, hier und dort ansetzende Drang nach dialogischer Gestaltung der Rede auch in gewissen Schriften dieses ältesten Sophisten sich bemerkbar machte[4]. Dasselbe gilt von den im dorischen

1) Dass Zenon mündlich das gleiche Verfahren befolgte, erhellt aus dem S. 55, 1 mitgetheilten; dass er es auch in schriftlicher Darstellung gethan habe, ist, wie ebenda gezeigt worden ist, mindestens unerweislich.

2) Diogenes Laertius sagt von Protagoras IX, 53 οὗτος καὶ τὸ Σωκρατικὸν εἶδος τῶν λόγων πρῶτος ἐκίνησε.

3) Abgesehen davon, dass sie ohne jeden glaubwürdigen Gewährsmann erscheint, büsst sie den Werth, den sie allenfalls noch haben könnte, dadurch ein, dass sie Protagoras zum Begründer nicht des Dialogs überhaupt, sondern insbesondere des sokratischen macht: denn dies ist unglaublich, ob wir nun unter sokratischen Dialogen solche verstehen, in denen Sokrates eine Rolle spielt, oder nur solche, die den echt sokratischen an Lebendigkeit gleichkommen. Der Ursprung des Missverständnisses kann derselbe gewesen sein, den wir bei Zenon vermuthet haben, da Protagoras Ἀντιλογικά geschrieben hatte und das Wesen des Antilogischen später an die Form von Frage und Antwort geknüpft wurde (Isocr. π. ἀντιδ. § 45); vielleicht aber ist er in etwas Besonderem zu suchen, worauf die nächste Anmerkung hinweisen soll.

4) Ich meine die Ἀντιλογίαι (Diog. IX, 55). Lesen wir allerdings

Dialekt geschriebenen Διαλέξεις, die jetzt ziemlich allgemein

Frei, Quästt. Protagg. S. 187, so schiene darin Protagoras seine Theorie, dass über jedes Ding zwei Behauptungen einander gegenüber stünden, nur auseinandergesetzt zu haben. Schon durch den Titel Ἀντιλογίαι wird aber wahrscheinlich, dass er sie auch durch Beispiele erläutert und derartige Behauptungen oder λόγοι, wie sie die Theorie als möglich erwies, den Lesern wirklich vor Augen gestellt hatte. Der Streit der beiden λόγοι, den wir aus Aristophanes' Wolken kennen (vgl. auch Platon, Phaidr. p. 260 D ff.), wäre hiernach nichts weiter als die poetische Nachbildung eines Kampfes, der bereits in der Schrift der Sophisten geführt wurde (vgl. auch Maass im Herm. 22, 585, 2 ἀντιλέγειν bei Aristoph. Wolk. 901. 938. 1040). An diese, deren anderer Titel (J. Bernays Kl. Schr. I, S. 117 ff.) Καταβάλλοντες war, erinnert vielleicht auch bei Aristophanes vs. 1229 ἀκατάβλητος. Aber auch was den Inhalt des Streites betrifft, hat sich der Poet vielleicht enger, als man gewöhnlich annimmt, an den Sophisten angeschlossen. Bei Aristophanes handelt es sich in den Worten des Δίκαιος λόγος schliesslich um ein Lob der Gerechtigkeit ebenso wie in denen des Ἄδικος um das Gegentheil. Dass nun Beides in ähnlicher Weise schon in der Schrift des Protagoras sich gegenüber gestanden hat, ist eine Vermuthung, die sich nicht bloss auf die allgemeine Erwägung, dass dieser Gegenstand noch in späterer Zeit ein Parade-Thema dialektischer Rhetoren wie des Karneades war, oder auf die Andeutung bei Plato, Soph. 232 D, gründet, sondern einen festeren Anhalt an der Nachricht des Aristoxenos (Diog. III, 37) hat, nach der die platonische Politie sich fast ganz schon in den Ἀντιλογικά des Protagoras fand. Irgend einen Grund muss letztere Nachricht doch haben, mag sie im Uebrigen ein Zeugniss nicht so sehr für das wirkliche Verhältniss der genannten Schriften als für die Malice des Aristoxenos gegen Platon sein. Welchen Grund, das hat schon K. Fr. Hermann, Gesch. d. plat. Phil. S. 694, 672, gesehen. Platons Werk über den Staat ist hervorgewachsen aus dem Gegensatz zweier Reden (λόγοι), von denen die eine, durch Thrasymachos (I, 343 B ff.), Glaukon (II, 358 A ff.) und Adeimantos (II, 362 D ff.) vertreten, das Lob der Ungerechtigkeit und eines ihr entsprechenden Lebens enthält, die andere, die den Hauptinhalt der Schrift bildet, in Sokrates' Munde die Gerechtigkeit verherrlicht. Wer auf diese Anlage des Ganzen sah und ausserdem Einzelnes in den Lobreden auf die Ungerechtigkeit berücksichtigte, das sich auch bei Protagoras wiederfinden mochte, konnte, wenn er nur ausserdem den Wunsch dazu mitbrachte, sich leicht für berechtigt halten Platon des Plagiats am Sophisten zu bezichtigen. Ein solcher sah dann geflissentlich über die zurückbleibende Verschiedenheit beider Werke hinweg. Dieselbe erstreckte sich über den Inhalt hinaus vermuthlich auch auf die Disposition: denn während bei Platon das Lob der Ungerechtigkeit vorangeht und das der Gerechtigkeit folgt, hatte Protagoras, wie man theils aus dem Sieg, den bei Aristophanes der Ἄδικος λόγος davon trägt, theils aus dem Titel Καταβάλλοντες »die Umstürzenden« vermuthen kann,

für das Werk eines Sophisten angesehen werden[1]): auch hier kämpfen fortwährend δισσοὶ λόγοι mit einander, ohne sich doch jemals bis zu wirklichen Personen eines Dialogs herauszuarbeiten. Einen entschiedeneren Ausdruck hat derselbe erst bei jüngeren Vertretern dieser Richtung gefunden, wie ja überhaupt die Sophistik auch des fünften Jahrhunderts nicht etwas Stillstehendes ist, sondern Spuren einer gewissen Entwickelung zeigt. Hier sind deshalb Prodikos von Keos und Hippias von Elis zu nennen. Vor dem auflodernden Freiheitsdrange und den Leidenschaften, die derselbe im Gefolge hatte, war die Sittenstrenge und Ehrbarkeit der alten Zeit zurückgewichen. Die Sehnsucht fing an nach ihr zu rufen und fand ihre Wortführer auch unter den Sophisten, obgleich gerade diese durch ihr Treiben jene Bewegung am Meisten förderten. Sittliche Ermahnungen waren mehr als je an der Tagesordnung. Für diese bot sich aber in der Literatur die Form des Dialogs fast von selber dar. Denn diejenigen, die früher dergleichen verfasst, hatten dieselben nicht ins Blaue, an den Leser oder Hörer in abstracto, sondern an einzelne bestimmte Persönlichkeiten gerichtet, wie schon Hesiod, was er in dieser Beziehung auf dem Herzen hatte, an seinen Bruder Perses, Theognis an seine Freunde, besonders den Kyrnos, und Solon an sich selber (ὑποθῆκαι εἰς ἑαυτόν). Wo das wirkliche Leben diesem Drange nach Bestimmtheit in der Form, wie er für die Grie-

ebenso wie später in seinen Vorträgen Karneades die umgekehrte Folge innegehalten und Alles was er vorher zu Gunsten der Gerechtigkeit vorgebracht hatte durch die folgende mit allen Mitteln der Rhetorik und des Scharfsinns ausgerüstete Lobrede auf die Ungerechtigkeit wieder umgeworfen. Auch Cicero im Brutus 46 scheint diese Ansicht über die Schrift des Protagoras zu bestätigen: denn an diese Schrift ist doch bei den »rerum illustrium disputationes« zu denken die Cicero den Sophisten abfassen lässt, und, nach 47 zu schliessen, sind unter solchen »disputationes« zu verstehen »singularum rerum laudes vituperationesque«. Inwiefern übrigens in einer solchen rhetorischen Schrift auch der Entwurf eines Ideal-Staates Platz finden konnte, kann das Kapitel περὶ νόμων in Anaximenes' Rhetorik bei Spengel, Rhet. Gr. I, S. 181 f., lehren.

1) Trieber im Herm. 27, 213 ff. Vgl. noch das unten bei Simmias Zusammengestellte. Warum übrigens Trieber bei der Erörterung des Titels Διαλέξεις S. 226 den Aristophanischen Vers Wolken 317 (αἵπερ γνώμην καὶ διάλεξιν κτλ.) ganz ausser Acht lässt, weiss ich nicht.

chen characteristisch ist, nicht genügte, half die Mythologie aus. So entstand das unter Hesiods Namen gehende Gedicht (Χείρωνος ὑποθῆκαι), dessen Verfasser den ganzen Schatz seiner Moral und Lebensweisheit zu Rathschlägen gestaltet hatte, die durch den Mund des weisen Cheiron dem jugendlichen Achilleus zuflossen[1]). An solche Vorgänger schloss sich der Sophist Hippias an[2]), wenn er alles, wozu er selber junge Leute ermahnen mochte, durch Nestor dem Neoptolemos sagen liess[3]). Die Scene war Troja — daher die Schrift den Titel Τρωϊκὸς führte[4]) — die Zeit nach der Eroberung der Stadt[5]). Spätere nennen die Schrift einen Dialog[6]). Möglicher Weise beschränkte sich aber das Dialogische darauf, dass Neoptolemos die Frage stellte, was ein junger Mann thun müsse um sich einen guten Namen zu machen, und Nestor diese Frage in längerer Rede beantwortete (Dümmler Akademika 259). Dass ausserdem Gespräche vorausgegangen seien oder sich angeschlossen hätten, sind wir nicht berechtigt anzunehmen[7]). Jedenfalls bildete den Hauptinhalt die Rede Nestors und war das Glanzstück, auf das sich der Verfasser Hippias.

1) Vielleicht auch noch andern Heroen, vgl. Aristid. or. 52, p. 436, 8 Jebb (Meleager? Xenoph., Cyneg. 1, 2). Dass es ein ähnliches Gedicht gab, in dem an die Stelle Cheirons der Weise Pittheus und an die des Achilleus Theseus oder Hippolytos trat, vermuthet Schneidewin de Pittheo Tröz. S. 12 ff.

2) Wie beliebt und bekannt gerade die Fabel von Cheiron und Achilleus und die auf sie gegründeten ὑποθῆκαι waren ergibt sich aus den Bemerkungen von Schneidewin de Pittheo Tröz. S. 6. Sie haben noch in später Zeit einen Dialog, den Ἀχιλλεὺς des Dio Chrysostomus (= or. 58) hervorgerufen.

3) Zu bemerken ist, dass Platon im Hipp. Maj. p. 286 B, wo er von dieser Schrift den Hippias sprechen lässt, mit Bezug auf Nestors Ermahnungen das Wort ὑποτιθέμενος braucht; denn dies erinnert an die ὑποθῆκαι, von denen die Rede war.

4) Eine Analogie bietet der Εὐβοικὸς des Dio Chrysostomus = or. 7.

5) Platon Hipp. Maj. 286 B.

6) Philostr. vit. Soph. p. 15.

7) In folgender Weise referirt Hippias bei Platon, Hipp. Maj. 286 B, über den Eingang seiner Schrift: ἐπειδὴ ἡ Τροία ἥλω, λέγει ὁ λόγος, ὅτι Νεοπτόλεμος Νέστορα ἔροιτο, ποῖά ἐστι καλὰ ἐπιτηδεύματα, ἃ ἄν τις ἐπιτηδεύσας νέος ὢν εὐδοκιμώτατος γένοιτο; μετὰ ταῦτα δὴ λέγων ἐστιν ὁ Νέστωρ καὶ ὑποτιθέμενος αὐτῷ πάμπολλα νόμιμα καὶ πάγκαλα.

selber am Meisten zu Gute that[1]). Das Ganze war sonach mehr eine rhetorische Leistung und konnte schwerlich für eine Bereicherung der dialogischen Literatur angesehen werden[2]). Ein Tugendprediger trat in dieser Schrift auf und der Einfluss desselben auf seinen gelehrigen Schüler wurde nicht durch den Widerspruch eines Dritten, durch Reden entgegengesetzten Inhaltes gestört. So glatt ging es damals in der Wirklichkeit nicht immer ab. In dieser Zeit eines Uebergangs zu ganz neuen Lebensanschauungen und Sitten herrschte weder das Alte noch das Neue, sondern lagen mit einander im Kampf und während sonst wohl das Laster nur praktisch geübt wird, in der Theorie sich aber nicht hervorwagt, erhob es damals, wo keine Rücksicht das Denken und Reden der Menschen mehr zu binden schien, kühn sein unverhülltes Haupt bis zu dieser Höhe. In die empfänglichen Gemüther der Jugend musste deshalb sehr verschiedener Same ausgestreut werden, und nicht bloss die verschiedenen Söhne eines Vaters wuchsen in Folge dessen mit verschiedenen Grundsätzen auf, wie dies Aristophanes in den Schmausbrüdern (Δαιταλεῖς) geschildert hatte, sondern auch um die jugendliche Seele des Einzelnen mochten sich oft genug die Geister der alten und neuen Zeit streiten und der Streit der beiden Reden um Pheidippides nur in typischer Weise zusammenfassen, was im wirklichen Leben in unzähligen Fällen sich ereignete[3]). Nur ein Bild aus dem Leben, mythologisch verschleiert, war
Prodikos. es daher, das Prodikos gab, wenn er schilderte, wie dem Herakles bei seinem Eintritt in das Jünglings-Alter die Personificationen des Lasters (Κακία) und der Tugend (Ἀρετή) entgegenkamen und jede ihn durch ihre Reden für sich zu

1) Wenigstens hebt er bei Platon, Hipp. Maj. 286 A, nur die Rede hervor und legt dem was ihr vorausging keine weitere Bedeutung bei als sie zu motiviren.

2) Aehnlich war wohl auch in den Ἐρωτικοὶ der Zeit (s. S. 31, 3) das dialogische Element, wenn es überhaupt vorhanden war, nur auf Ansätze beschränkt. So schliesst der Erotikos des Lysias bei Platon, Phädr. p. 234 C, mit den Worten: ἐγὼ μὲν οὖν ἱκανά μοι νομίζω τὰ εἰρημένα· εἰ δ' ἔτι τι σὺ ποθεῖς, ἡγούμενος παραλελεῖφθαι, ἐρώτα.

3) Ein ähnlicher Streit auch in Krates Θηρία fr. 14 f. K.

gewinnen suchte[1]). Gelegenheit zum Dialog war unter diesen Umständen gegeben und der Sophist hat sie auch bis zu einem gewissen Grade benutzt. Erst lässt er das Laster eine Rede an Herakles richten, worauf dieser sich nach dem Namen desselben erkundigt; kaum hat er die Antwort erhalten, so ist auch schon die Tugend da und hält ihrerseits eine Ansprache an den Helden; zwar wird sie hierin einmal vom Laster unterbrochen, nimmt aber hiervon nur den Anlass, sich in heftiger Weise gegen dieses zu wenden und in längerer Rede dem Jüngling alle Vortheile, die ein tugendhaftes Leben bringt, vor Augen zu stellen. Hiermit schliesst, was uns aus der Schrift des Prodikos Xenophon erhalten hat (Memor. II, 1, 21 ff.)[2]). Dasselbe bildet ein kleines Ganzes für sich, zu dessen kunstvoller Composition unter anderem gehört, dass die beiden Gegnerinnen sich erst jede für sich an den Helden und danach gegen einander wenden, gerade wie die gerechte und die ungerechte Rede in den Wolken des Aristophanes. Das Aeusserliche des Dialogs ist in Rede und Gegenrede unverkennbar und auch der Versuch, denselben durch ein

1) Vgl. über das Wesen dieser σύγκρισις auch Hense's vortreffliche Abhandlung im Freiburger Prorectoratsprogramm 1893, S. 14 ff.

2) Dass die Schrift des Prodikos, aus der dies entnommen ist, einen grösseren Umfang hatte, lässt sich nicht bezweifeln, da was wir bei Xenophon lesen zu wenig ist, um für sich allein den Inhalt einer selbständigen Schrift zu bilden. Dass aber diese Erweiterung des Umfangs darin bestanden habe, dass anderes und mehr von Herakles in der Originalschrift erzählt wurde oder gar das σύγγραμμα τὸ περὶ τοῦ Ἡρακλέους (Xenoph. a. a. O. 21) nur der Theil eines grösseren Werkes gewesen sei, kann man aus dem Titel Ὧραι dieser Schrift beim Scholiasten zu Aristoph. Wolk. 361 nicht schliessen: denn abgesehen davon, dass dieser Scholiast mit seinem Zeugniss allein steht (was Suidas u. Πρόδικος und Ὧραι gibt ist nur von ihm genommen), so sagt er uns über den Inhalt der Schrift nicht mehr als was wir aus Xenophon kennen. Es kann also wohl sein, dass »Herakles am Scheidewege« den Inhalt einer selbständigen Schrift des Prodikos bildete und der nöthige Umfang durch die breitere rhetorische Ausführung dieses Themas erreicht wurde, aus der bei Xenophon nur ein Excerpt vorliegen würde. Dass Letzterer nicht wortgetreu wiedergegeben hat, was er bei Prodikos fand, deutet er selber an (vgl. (ὧδέ πως λέγων 21 und οὕτω πως 34) sowie dass bei Prodikos Alles rhetorischer aufgeputzt war (Πρόδικος ἐκόσμησε τὰς γνώμας ἔτι μεγαλειοτέροις ῥήμασιν ἢ ἐγὼ νῦν 34).

charakteristisches Auftreten der betheiligten Personen lebendiger zu machen, fehlt nicht, indem das Laster in ungeduldiger Hast vorauseilt um vor der Tugend zu Worte zu kommen (23) und später deren Rede in heftiger Weise unterbricht (29). Der Agon der Gerichtsverhandlungen war hierdurch ungefähr zur gleichen Zeit in das Gebiet des Dialogs eingeführt worden, zu der er auf der dramatischen, der komischen[1]) wie der tragischen, Bühne Eingang gefunden hatte. Mag daher auf dem Wege zum Ideal des Dialogs die Schrift des Prodikos derjenigen des Hippias einen Schritt voraus sein, wie ja auch ihr Verfasser in Athen, der Heimath des echten Dialogs, mehr zu Hause war, so ist sie doch ebenfalls nicht über die Region hinausgekommen, in der das dialogische Element noch vom rhetorischen überwogen wird. Nicht bloss liegt der Schwerpunkt der ganzen Darstellung offenbar in den langen Reden der Tugend, sondern diese sind auch rhetorisch zurecht gestutzt und spielen mit Worten und Wendungen in einer damals allgemein beliebten und besonders für Prodikos charakteristischen Manier, wie dies schon in der Xenophontischen Kopie zu Tage tritt, noch mehr aber im Original der Fall war[2]). — Gab es noch andere Dialoge von Sophisten, deren Kunde uns jetzt verloren ist — und es ist kaum zu bezweifeln, dass deren in dem jammervollen Schiffbruch der sophistischen Literatur mit untergegangen sind[3]) — so werden dieselben schwerlich einen anderen Charakter als die eben besprochenen getragen haben: die Scene derselben wird ebenfalls in der mythologischen Welt gewesen und auch die auf ihr spielenden Figuren werden deshalb, ohne den rechten Ton des Gesprächs zu treffen, mehr oder minder auf rhetorischen Stelzen gegangen sein. Dass irgend Einer der Sophisten bereits den folgenreichen Schritt gethan und den philosophischen Dialog auf realen Boden verpflanzt, zu Trägern desselben

1) Man sieht hieraus hoffentlich, dass ich nicht die Ansicht von Zielinski, eher die von Couat, Aristophane et l'ancienne comédie Attique S. 354, billige (o. S. 49, 2).

2) Blass, Attische Bereds. I, 30 f.

3) Einem solchen glaubt Maass im Hermes 22, 590 Anm. auf der Spur zu sein.

historische Personen der jüngsten Vergangenheit oder Gegenwart gewählt habe, lässt sich bis jetzt durch nichts beweisen[1]).

Wurde sonach unter den Händen der Sophisten die dialogische Form noch rhetorischen Zwecken untergeordnet, so ist doch durch dieselben schon das wissenschaftliche Gebiet bezeichnet worden, auf dem sie demnächst ihre grössten Triumphe feiern sollte. Dies ist das Gebiet der Ethik. Denn während die Probleme, die sich hier ergeben, durch Disputation ihre Lösung finden können, entziehen diejenigen der Naturwissenschaft in der Regel sich einer solchen, da sie mehr einsames Nachdenken und Forschen beanspruchen, und widerstreben deshalb der dialogischen Behandlung in demselben Maasse, als jene ihr sich anbieten. Nur um so mehr darf es daher als ein Tribut an den Zeitgeist angesehen werden, wenn der grösste Naturphilosoph dieser Zeit, derjenige, den um seiner glänzenden Diction willen schon die Alten mit Platon verglichen, wenn Demokrit gelegentlich, Demokrit. und zwar gerade in einer Schrift nicht ethischen Inhalts, den Ansatz zu dialogischer Darstellung macht. In einer Erörterung, die den Sinnentrug zerstörte und die Wahrheit in den Atomen und im Leeren nachwies, liess er die Sinne personificirt auftreten und heftige Reden gegen den denkenden Geist führen, der erst sich ihrer bediene um zur Erkenntniss zu gelangen und danach sie verwürfe[2]), aber freilich, wie sie hinzufügen,

1) Denn die Vermuthung von Diels (Berr. der Berl. Akad. 1884 S. 344,1. 358), der Φυσικὸς des Alkidamas sei ein Dialog gewesen, in dem Gorgias als Führer des Gesprächs auftrat, entbehrt jedes Haltes, wenn man nicht etwa die blosse Unglaubwürdigkeit einer Notiz, die jener Schrift entnommen sein soll, schon als Beweis für deren dialogische Form gelten lassen will.

2) Dies wissen wir aus einem nur in lateinischer Uebersetzung bekannten Fragment Galens, das zuerst von Peipers, Die Erkenntnisstheorie Platos S. 678, veröffentlicht worden ist. Galen sagt darin: Democritus quando apparentia vituperabat, ubi dixisset lege color, lege amarum, vera autem (id est ἐτεῇ) atomus et vacuum, finxit sensus adversus cogitationem in hunc modum loqui: misera mens quae cum a nobis fidem assumpseris nos dejicis. At cum nos dejicis, tu ipsa cadis. Vgl. hierzu jetzt Natorp, Die Ethika des Demokritos S. 82 f., der hierzu noch weitere Beispiele, namentlich eines förmlichen Processes des Leibes gegen die Seele nachweist.

nur um dadurch selber zu Falle zu kommen. Demokrit war eben nicht bloss der letzte Vertreter der alten Naturphilosophie, sondern sein wissenschaftlicher Horizont ist so umfassend, dass, während auf der einen Seite die untergehende Naturphilosophie noch einmal in vollem Glanze leuchtet und ihre Strahlen bis in die fernste Zukunft der Wissenschaft sendet, auf der anderen schon die Morgenröthe des neuen Tages anbricht. Auf diese Stellung an der Scheide zweier Zeiten wies vielleicht auch die Form seiner Schriften hin.

Oder war es nur eine Regung seines künstlerischen Genius, die ihn der Form des Dialogs näher treten liess? Auch in diesem Falle bliebe es ein Zeichen der Zeit. Denn die Verbindung des künstlerischen und wissenschaftlichen Wesens ist für sie ebenso charakteristisch, wie überhaupt die Vereinigung der verschiedensten Bestrebungen und Fähigkeiten in einem und demselben Individuum. Ein glänzendes Beispiel hierfür gibt Kritias. Nicht bloss dass er praktischer Staatsmann war, auch als Schriftsteller hat er sich versucht und zwar in Prosa wie in Versen, als Historiker und Philosoph, als Elegiker und Tragödiendichter. Er war eine sehr schwer zu fassende Natur. Wie er als Politiker unter keine der gewöhnlichen Schablonen zu bringen ist, bald als eingefleischter Oligarch sich geberdet und dann doch wieder die Penesten Thessaliens gegen ihre Herren aufwiegelt, so erscheint sein ganzes Wesen gespalten zwischen einem kühnen Verstande, der Alles zersetzt, in der Sprache nach den eigentlichsten Worten sucht und auch die poetischen Produkte nicht über eine gewisse Nüchternheit hinauskommen lässt, und einem leidenschaftlichen Enthusiasmus, der sich auch in seiner Darstellungsweise durch eine Neigung zu pathetisch erhabenem Ausdruck kund gab. Ein solcher Mann musste natürlich sehr verschiedene Beurtheiler finden, wie denn schon seine jüngeren Zeitgenossen, Xenophon und Platon, der eine ihn mit ebenso viel Missgunst wie der andere mit Wohlwollen behandeln. In allen diesen Beziehungen darf er wohl mit dem berühmten Sekretär der florentinischen Republik, mit Niccolo Machiavelli verglichen werden, dem Panegyriker des Cesare Borgia, dem Verfasser des Principe und der Discorsi, dem Schwärmer für die Republik der den Dienst der Medici suchte, dem Schriftsteller

der sich in Poesie wie in Prosa hervorgethan hat und auf dem einen Gebiet ebenso durch Klarheit und Einfachheit der Rede wie auf dem anderen durch eine gewisse Nüchternheit charakterisirt ist. Beide gleichen sich auch darin, dass in ihren Schriften die Muttersprache zu einem unverfälschten Ausdruck gelangte, und haben schliesslich auch bei der Nachwelt dasselbe Schicksal gehabt, die sie Anfangs einseitig schmähte und erst spät ihr Andenken zu ehren anfing [1]. Was uns aber hier am Meisten interessirt, beide, scheint es, sind sich auch auf dem Gebiete des Dialogs begegnet. Wenigstens kannte das Alterthum eine Schrift des Kritias, die Gespräche enthielt [2]. Sie trug den Titel Ὁμιλίαι [3]. Es mag dies ein memoirenartiges Werk gewesen sein, in dem Kritias über Gespräche, wie er sie insbesondere während seines Aufenthaltes in der Fremde [4] über philosophische [5] politische und vielleicht auch noch

1) In Bezug auf Kritias gebührt dies Verdienst dem Herodes Atticus, vgl. Wilamowitz, Anal. Eurip. S. 166, 7.

2) Das ergibt sich aus fr. 2 S. 105 bei Bach: εἰ δ' αὐτὸς ἀσκήσειας, ὅπως γνώμῃ σῇ ἱκανός, ἥκιστα ἂν οὕτως ὑπ' αὐτοῦ ἂν ἀδικηθείης. Statt γνώμῃ σῇ wird wohl γνώμῃ ἔσῃ zu lesen sein.

3) Zu der Stelle Gallens bei Bach S. 105 kommt jetzt noch ein Citat bei Herodian II 946, 1 Lentz.

4) Zu dieser Vermuthung führen folgende Worte des Philostratos im Leben des Kritias 2, 6 f: μετέβαλον δ' ἂν (die Thessaler) καὶ ἐς τὸ Κριτιάζειν, εἴ τινα τῆς ἑαυτοῦ σοφίας ἐπίδειξιν ὁ Κριτίας παρ' αὐτοῖς ἐποιεῖτο· ὁ δὲ ἠμέλει μὲν τούτου, βαρυτέρας δ' αὐτοῖς ἐποιεῖτο τὰς ὀλιγαρχίας διαλεγόμενος τοῖς ἐκεῖ δυνατοῖς καὶ καθαπτόμενος μὲν δημοκρατίας ἁπάσης διαβάλλων δ' Ἀθηναίους ὡς πλεῖστα ἀνθρώπων ἁμαρτάνοντας. ὥστε ἐνθυμουμένῳ ταῦτα Κριτίας ἂν εἴη Θετταλοὺς διεφθορὼς μᾶλλον ἢ Κριτίαν Θετταλοί. Woher sind dem Philostratos diese genauen Nachrichten über den Inhalt der Gespräche, die Kritias in Thessalien geführt hatte, gekommen, wenn er sie nicht aus jener Schrift geschöpft? Nicht zufällig wird daher derselbe Schriftsteller mit Bezug gerade auf Kritias' thessalischen Aufenthalt sich des Wortes ὁμιλία bedient haben (2, 3: τοῖς φάσκουσιν ὑπὸ Θετταλίας καὶ τῆς ἐκείνῃ ὁμιλίας παρεφθορέναι αὐτόν). Vielleicht hat auch Xenophon die gleiche Schrift im Sinne, wenn er Memor. I 2, 24 sagt: Κριτίας φυγὼν εἰς Θετταλίαν ἐκεῖ συνῆν ἀνθρώποις ἀνομίᾳ μᾶλλον ἢ δικαιοσύνῃ χρωμένοις. — Gespräche, die er in Athen geführt, konnte Kritias auch schwerlich einen Anlass haben selbst aufzuzeichnen.

5) Aus dem von Galen (XVIII 2, S. 656 ed. Kühn), erhaltenen Fragment (o. Anm. 2) folgt freilich noch nicht, dass auch von philosophischen

andere Gegenstände geführt, berichtet hatte — also ein Werk mannichfaltigen Inhalts, in seiner Composition etwa den Xenophontischen Memorabilien vergleichbar[1]). Lässt man dies als den Gesammtcharakter des Werkes gelten, so folgt ferner, dass die Gespräche, über die darin berichtet war, historische und nicht fingirte waren, und dies würde genügen um Kritias in der Geschichte des Dialogs eine hervorragende Rolle anzuweisen[2]). Er wäre es dann gewesen, der den Dialog, der unter den Händen der Sophisten am dürren Baum der Mythologie hängen blieb, auf den frischen historischen Boden verpflanzte[3]); und, wie er ja selber in der Jugend Schüler des Sokrates gewesen war und daher vielleicht zeitlebens eine besondere Lust am Gespräche behalten hatte, so würde er auch den Uebergang zu den Sokratikern machen, die dadurch, dass sie

Dingen die Rede war: denn in diesem fordert nur ein Ungenannter einen Andern auf seinen Verstand auszubilden, damit er von einem Dritten kein Unrecht leide. Vielmehr lässt sich eine solche Aufforderung leichter in einem Gespräch politischen Inhalts unterbringen und zwar in einem das sich nicht in allgemeinen Staatstheorien erging, sondern die individuellen Verhältnisse einzelner Menschen betraf. Da aber Galen hinzufügt: Kritias habe im zweiten Buch derselben Schrift öfter zwischen Sinnes- und Verstandes-Erkenntniss, αἰσθήσεις und γνώμη, unterschieden, so wird wahrscheinlich, dass auch philosophische Fragen darin erörtert wurden.

1) Sicherer liesse sich auf den Charakter von Kritias' Werk ein Schluss ziehen, wenn uns über Arrians Ὁμιλίαι Ἐπικτήτου (Phot. Cod. 58) etwas Näheres bekannt wäre. Zeller (III 1, S. 739, 2³) und vor ihm schon Andere (s. Schweighaeuser, Epiktet vol. II 1, S. 11 ff., auch Schenkl, Berr. d. W. A. 115, S. 447) vermutheten, dass diese letztere Schrift identisch war mit einer desselben Verfassers über das Leben und Ende Epiktets, auf die Simplicius zu Anfang seines Commentars zum Ἐγχειρίδιον hinweist. Inzwischen kann man an die Ὁμιλίαι des sogenannten Clemens erinnern, deren Inhalt Gespräche und Reden bildeten, welche Petrus während seiner Reisen geführt hatte, und daran, dass die letzteren ἐπιδημίαι genannt werden, die Vermuthung knüpfen, dass man überhaupt unter Ὁμιλίαι den Ἐπιδημίαι Ions ähnliche Schriften verstand.

2) Dass er sich auf die Kunst des dialektischen Gesprächs verstand, scheint auch der Verfasser des Eryxias vorauszusetzen, nach der Rolle zu schliessen, die er ihn spielen lässt (p. 395 E f. 396 E ff.).

3) Einen Dialog, der Damon zu den Areopagiten redend darstellte, hat Bücheler Rh. M. 1885, S. 311 f. aus Philodem de mus. IV col. 33 u. 34 aufgespürt und in die Sophistenzeit verlegt. Indess gibt die Existenz desselben zu mehr als einem Bedenken Anlass.

den Dialog an die Wirklichkeit anknüpften, diesem ein ganz neues Leben einhauchten[1]) und ihn erst fähig machten, innerhalb der Literatur auf eigenen Füssen zu stehen.

1) Auch hier verhält sich der Dialog der Sokratiker zu dem sophistischen ähnlich wie die Leistungen der attischen Redner, die sich an der harten Wirklichkeit erprobten, zu den rhetorischen Kunststücken der Sophisten, deren Gegenstände der Mythologie entnommen wurden (Blass, Attische Bereds. II 339[2]).

II. Die Blüthe.

1. Sokrates.

Wie jeder Zustand, in dem die Persönlichkeit des Menschen sich in ein einziges Thun und Empfinden verliert, wie daher nach einer Bemerkung von Goethe jede Leidenschaft etwas Geniales hat, so tritt der Genius in der Geschichte der Menschheit überall da hervor, wo irgend eine Thätigkeit, irgend ein Bestreben, sei es wissenschaftlicher, künstlerischer oder auch anderer Art in einem einzelnen Menschen persönliches Leben erhält. In solchen Menschen ist Leben und in einer bestimmten Richtung der Kunst oder Wissenschaft thätig sein ein und dasselbe. Epoche machen dergleichen Individuen, wenn sie nicht bloss ein einzelnes Werk hervorbringen, sondern irgend eine Thätigkeit, irgend eine Art des Wirkens zum ersten Mal in sich darstellen und so der Menschheit neue Aussichten und Bahnen der Thätigkeit eröffnen. Der Glanz, der dieses Neue umstrahlt, macht dann oft blind gegen den Zusammenhang, in dem es mit Anderem steht, und lässt als ein den Lauf der Geschichte durchbrechendes Wunder erscheinen, was in Wahrheit wie alles Andere aus dem Schoosse der Vergangenheit aufgestiegen und durch die Umstände der Gegenwart gebildet worden ist. Nichts der Art steht isolirt im Bilde einer Zeit. Ist ein gestaltender Drang einmal in einer Zeit lebendig, so strebt er bald hier bald dort hervor, bis er endlich an einer Stelle mit voller Gewalt hervorbricht; aus einem einzigen mächtigen Krater schiesst der feurige Strom gen Himmel empor, aber kleinere verkünden um ihn herum die Nähe des Riesen. Als daher die Stunde des Dialogs geschlagen hatte

und die Zeit daran arbeitete ihn hervorzubringen, traten uns weit verbreitet im geistigen Leben die Spuren davon entgegen. Es waren das nur Anfänge des Dialogs; aber diese Anfänge weisen über sich hinaus und bereiten uns vor auf das Individuum, das sie zur Reife bringen sollte, das nicht bloss wie Andere nur obenhin von der Freude am Dialog berührt war und nur gelegentlich sich in dialogischer Darstellung versuchte; nein! dessen ganzes Wesen vom Dialog erfüllt war und das eben deshalb im höchsten und nicht in dem heutzutage gewöhnlichen und missbräuchlichen Sinne des Wortes[1]) für ihn genial geworden ist. Dieses Individuum war Sokrates. Er zuerst hat die Menschen die Bedeutung des Dialogs gelehrt; unter seinen Händen war derselbe nicht mehr wie bei den Sophisten ein Schaustück der Rethorik, sondern wurde ein Werkzeug der Wissenschaft. Sokrates war ein Athener; und dass in Athen der Heiland des Dialogs geboren sei, verkündeten die Zeichen wie sie uns deutlich und glänzend in Sophokles und Thukydides, dunkler auch in Kritias erschienen sind. Sokrates war aber auch ein Kind seiner Zeit. Als solches stand er den Sophisten nahe, so nahe, dass die feine Grenzlinie, die zwischen beiden lief, in jener Zeit selbst für ein durch Philosophie geschärftes Auge kaum zu bemerken war. Wie die Sophisten wandte er sich von der müssigen Speculation der alten Naturphilosophie ab und einem neuen Wissen zu, auf das sich die Praxis des Lebens gründen könnte, und wie jene hat auch er dieser Tendenz zu Liebe das ganze weite Reich der menschlichen Thätigkeit durchlaufen und ist keineswegs dabei stehen geblieben die Gesetze nur des sittlichen Handelns zu suchen[2]). Das Gebiet, über das sich die

1) Heutzutage ist das Wort so heruntergekommen, dass es fast unterschiedslos mit talentvoll gebraucht wird und beinahe Jeder, dem eine geläufige Zunge oder Feder zu Gebote steht, auf das Prädikat »genial« Anspruch machen darf. Tempora mutantur. In einem Buche des vorigen Jahrhunderts erinnere ich mich gelesen zu haben, dass es seit Beginn der menschlichen Geschichte nur etwa drei oder vier Genies gegeben habe.

2) Worüber redet er nicht in Xenophons Memorabilien! Ueber die Vertheidigung Attikas III 5, 26 f., über Reitercommando 3, 1 ff., über den Häuserbau 8, 8 ff., über Malerei 10, 1 ff., Bildhauerei 6 ff., Panzerfabrikation 9 ff. Als Σωκρατικὸς τρόπος bezeichnet einmal Aristides Rhetor II 5,

Redefertigkeit, durch die sich beide auszeichneten und die sie auch auf Andere übertrugen[1]), ausbreitete, war indessen keineswegs unendlich sondern, wie schon angedeutet, begrenzt durch die Schranken, welche das Interesse am Menschen zog. Dies war der Punkt, in dem sich die Bestrebungen des Sokrates nicht minder als der Sophisten concentrirten. »Der Mensch ist das Maass aller Dinge« dieser Satz des Protagoras ist das Motto, in dem man das Wesen von Sokrates' Thätigkeit so gut wie das der sophistischen Bewegung zusammenfassen kann. Im Umgang mit den Menschen von ihnen zu lernen und wiederum fördend auf sie einzuwirken, das war die Aufgabe, die er sich gestellt hatte und der er sich mit der vollen Einseitigkeit genialer Naturen hingab. Während sein grosser Zeitgenosse Demokrit, um seinem Bedürfniss nach Erkenntniss der Natur zu genügen, auf weiten Reisen die Welt durchstreifte, hat Sokrates treu dem Grundsatz, dass Felder und Bäume ihm

S. 534 Speng. τὸ ἐκ παντὸς χρήσιμόν τι εἰςάγειν. Dass dies Theoretisiren und Reden über Alles ein sophistischer Zug ist, sieht man aus Zeller I 966[4] und dem bekannten Anerbieten des Gorgias (Platon Gorg. 447 C) über jeden beliebigen Gegenstand reden zu wollen.

1) Thatsächlich war auch Sokrates ein Lehrer der Beredsamkeit, wenn er auch nicht wie die Sophisten aus dem Unterricht in der Rhetorik Profession machte. Beredsamkeit war es, die Kritias und Alkibiades durch ihn zu erlangen suchten und nach Xenophons Eingeständniss auch erlangt haben (Mem. I 2, 15 f.). Aber freilich diese Beredsamkeit war nicht die gewöhnliche der Sophisten und Rhetoren, nicht ein müssiger Prunk mit Worten und Wortfiguren, sondern die, wie die Geschichte der Beredsamkeit zeigt, echt attische Kunst die Seelen der Menschen durch Worte zu leiten und zu beherrschen (Xenophon a. a. O. 14: ᾔδεσαν Σωκράτην — — τοῖς διαλεγομένοις αὐτῷ πᾶσι χρώμενον ἐν τοῖς λόγοις ὅπως βούλοιτο). Dass ihm indessen auch die gemeine Rhetorik nicht fremd war und er es nicht verschmähte gelegentlich von seiner Fertigkeit darin eine Probe abzulegen, hat Platon im Menexenos und noch mehr im Phaidros zur Genüge angedeutet und bestätigt überdiess Xenophon, wenn er ihn (Mem. III 5, 8 ff.) Vorschriften zu einer Rede ertheilen lässt, durch die man die Athener zur Tugend begeistern könne. So ganz Unrecht hatte also weder Kritias, als er durch das Verbot, die Kunst der Rede (λόγων τέχνη) zu lehren, Sokrates zu treffen glaubte (Xenophon Mem. I 2, 31 — eine Stelle, die freilich von Krohn, Sokrates und Xenoph. S. 91 für unecht erklärt wird), noch der alte Strepsiades als er von ihm das Geheimniss zu erfahren hoffte, wie man den ἥττων λόγος in den κρείττων verwandeln könne.

nichts lehren könnten, sondern nur die Menschen in der Stadt[1]), die Grenzen seiner engeren Heimat während seines langen Lebens nur viermal, davon dreimal gezwungen im Dienste des Vaterlands, verlassen und ist selbst in Attika, insoweit es vor den Thoren Athens lag, immer ein Fremder geblieben[2]). Was er suchte, waren Menschen, mit denen er ein Gespräch anknüpfen konnte, und die fand er nirgends besser als in seiner Vaterstadt, deren Bewohner hierzu durch angeborene Sinnesart getrieben wurden und die damals der Sammelplatz auserlesener Geister aus ganz Griechenland war. Wo in derselben Menschen mit einander verkehrten, nicht bloss in den Häusern der Privaten, sondern auf dem Markte, in den Hallen (περίπατοι), in den Palästren und Gymnasien[3]), auch in den Läden der Handwerker[4]), überall stellte sich auch Sokrates ein. Was bei Anderen Müssiggang, war bei ihm Beruf, dem er deshalb vom frühen Morgen[5]) bis zum Abend nachging, dem er sogar Nächte widmete[6]). Gerade weil man gewohnt war ihn stets im lebendigsten Verkehr mit Anderen zu sehen, fiel das einsame Nachdenken, in das er bisweilen versank[7]), nur desto mehr auf. Erst im Verkehr mit Anderen schöpfte sein Geist recht Athem; ein Leben ohne Gespräch galt ihm gar nicht als Leben[8]). Wie von einer inneren Nothwendigkeit wurde er zum Gespräch getrieben und liess diesen Zwang auch Andere empfinden, die er wider ihren Willen zu Gesprächen nöthigte[9]) und solange dabei festhielt bis ein gewisser Abschluss erreicht war[10]). Wo

1) Platon Phaidr. p. 230 D.

2) Platon Phaidr. p. 230 C f.

3) Xenoph. Mem. I 1, 10.

4) Z. B. in einem ἡνιοποιεῖον bei Xenoph. IV 2, 1; in der Werkstatt des Schusters Simon nach Diog. Laert. II 122.

5) Xenoph. Mem. I 1, 10.

6) Denn das von Platon geschilderte Symposion war sicherlich nicht das einzige seiner Art, und hier hält Sokrates bis zu Tagesanbruch aus, indem er noch zuletzt mit Agathon und Aristophanes ein Gespräch über dramatische Kunst führt.

7) Platon Sympos. p. 175 A f., p. 220 C.

8) Vgl. was ihn Platon sagen lässt, Apol. p. 38 A.

9) So den Gorgias bei Platon Gorg. p. 449 B, den Protagoras bei Platon Protag. p. 334 C ff.

10) Platon Protag. p. 314 C.

Art der Menschen, mit denen Sokrates verkehrte.

sich Gelegenheit zu einem Gespräch bot, griff er zu und konnte hierüber, wie erzählt wird[1]), alles Andere vergessen. So wandelte er als ein Fanatiker des Gesprächs unter seinen Landsleuten. Und wie in Fanatikern neben dem einen Drang, der sie erfüllt, eine andere Rücksicht nicht aufkommt, so schien auch er nur auf die Befriedigung jenes einen Triebes sein Augenmerk gerichtet zu haben und deshalb jeder Mensch, sobald er nur dem angegebenen Zwecke diente, ihm recht zu sein. Zunächst freilich wurde er, da er der Sohn eines Handwerkers war[2]), auf den Verkehr mit Menschen diesen Standes hingewiesen[3]) und hat denselben auch späterhin nicht unterbrochen[4]). Bald jedoch wird ihn seine geistige Bedeutung

1) Platon Sympos. p. 194 D.

2) Sein Vater war Bildhauer (λιθουργὸς heisst er bei Diog. L. II 18) und er selbst hat Anfangs diesen Beruf gehabt. Vom modernen Standpunkt aus würde daher er sowohl wie sein Vater Künstler genannt werden müssen. Aber bekannt ist auch, dass die bildende Kunst der Alten, deren Vertreter niemals auf den stolzen Titel von ποιηταί, d. i. von Schaffenden, Anspruch erhoben haben, dem Handwerk viel näher stand, und gewisse Vorzüge, die ihr vor der modernen eigen sind, dürften eben hierin ihren Grund haben.

3) Wie der Sohn des Zimmermanns von Nazareth seine Gleichnisse (Hausrath, Neutest. Zeitgesch. I^2, S. 341 f. 340) so hat deshalb Sokrates gern seine Beispiele dem Leben und Treiben der Handwerker entnommen. Beide suchten sich eben dem Fassungsvermögen derer, zu denen sie sprachen, möglichst anzupassen, wie dies von Sokrates gerade in Bezug auf die Wahl seiner Beispiele ausdrücklich Dio Chrys. or. 50 extr. bemerkt. Daher es ihm, wie aus Xenoph. Mem. I 2, 37 und Platon Gorg. p. 491 A so wie den an beiden Stellen von den Erklärern gegebenen weiteren Belegen hinreichend erhellt, seine Gegner zum Vorwurf machten, dass er immer und ewig von Schustern, Zimmerleuten, Schmieden und dergleichen spreche. Geradezu bezeugen den Verkehr des Sokrates mit Männern aus dem Handwerkerstande Xenophon Memor. III 10. Oecon. 6, 13 und Platon Apol. 22 D.

4) Dies ergibt sich schon aus den zum Schluss der vorigen Anmerkung angeführten Stellen und liegt insbesondere noch als Voraussetzung der Angabe (epist. Socrat. 14, 4) zu Grunde, die ἐργαστήρια hätten das Gericht umstanden und das Urtheil über Sokrates zu beeinflussen gesucht. Auch Apollodor »der Rasende«, der, wie die Einleitung des platonischen Symposions zeigt, erst in den letzten Lebensjahren des Sokrates dessen Anhänger wurde, wäre nach einer Vermuthung von M. Hertz vorher Bildhauer gewesen; indessen so bestechend auf den ersten Anblick

über diese engen Schranken hinausgehoben haben. So treffen wir ihn im Hause des Kallias [1]) und dürfen vermuthen, dass er auch in anderen vornehmen Häusern Athens als ein gern gesehener Gast verkehrte [2]). Hier war es, wo er Gelegenheit fand die hervorragendsten unter den Sophisten zu sprechen, einen Protogoras, Hippias und Andere [3]), auch an ihnen seine Kunst des Gesprächs üben und so im Wettstreit mit diesen gefeierten Männern sich neuen Ruhm und neue Anhänger erwerben konnte. Unter den letzeren tritt besonders die reiche Jugend hervor, die sich ihm anschloss und ihn auf seinen Gängen begleitete [4]); aber auch die Armuth hatte ihre Vertreter [5]), die gegen die glänzenden Gestalten eines Alkibiades und Anderer seltsam abstechen mochten. Dabei war er fortwährend bestrebt über diesen engeren Kreis hinaus seine Bekanntschaft zu erweitern; sobald ihm jemand in irgend einer Beziehung gerühmt wurde, suchte er Gelegenheit mit ihm zusammenzukommen [6]) und es mag wohl sein dass es mit der Zeit im damaligen Athen kaum einen geistig hervorragenden Mann gab, mit dem Sokrates nicht einmal ein Gespräch geführt hatte. Mit Menschen aller Stände und Berufsarten verkehrte er [7]), mit

die Pliniusstelle, auf die sich diese Vermuthung gründet, wirkt, so stellt sich doch bei näherer Betrachtung die Identität des dort genannten Bildhauers mit dem Sokratiker als sehr unwahrscheinlich heraus.

1) Dies steht durch Platons Protagoras, Xenophons Symposion und, wenn Bergks Vermuthung, dass diese Verse den Κόλακες entnommen sind, richtig ist, durch Eupolis fr. 352 ed. Kock und 361 fest.

2) Dass hierunter auch das Haus des Perikles war, kann man aus Sokrates' Verhältniss zum gleichnamigen Sohn des grossen Staatsmannes, dem Feldherrn in der Arginusenschlacht (Xenophon. Mem. III 5, 1 ff.), zu Alkibiades, dem Mündel des Perikles, und zur Aspasia schliessen.

3) Den Gorgias im Hause des Kallikles nach Platon Gorg. 491 B.

4) Platon Apol. 23 C.

5) Zu diesen gehörte z. B. Antisthenes, nach Xenoph. Sympos. 4, 34, ferner Apollodor, der bei Platon Sympos. 173 C sich die πλούσιοι gegenüber stellt, und Aischines nach Diog. Laert. II 34.

6) So sagt er von Ischomachos, mit dem er bald darauf im Gespräch erscheint, bei Xenophon Oecon. 6, 17: ἐπεὶ οὖν τὸν Ἰσχόμαχον ἤκουον πρὸς πάντων καὶ ἀνδρῶν καὶ γυναικῶν καὶ ξένων καὶ ἀστῶν καλόν τε κἀγαθὸν ἐπονομαζόμενον, ἔδοξέ μοι τούτῳ πειραθῆναι συγγενέσθαι. Und ebenso, als ihm Einer die Schönheit der Hetäre Theodote rühmt, macht er sich sogleich auf den Weg zu ihr (Xenoph. Mem. III 11, 1.)

7) Dieselben werden übersichtlich zusammengefasst in der Schilde-

der Jugend nicht nur, sondern auch mit dem Alter[1]), überhaupt mit Menschen aller Art: daher weisen auch die Anhänger keines Mannes solche Gegensätze auf, wie die des Sokrates, zu dessen Schülern Aristipp nicht minder als Antisthenes gehörte, dessen Freunde Kritias und Charmides, die Häupter der Oligarchen, ebenso gut waren als der leidenschaftliche Demokrat Chärephon. Und wie verschieden waren diese Gespräche auch nach den Gegenständen, die je nach Maassgabe der Personen, mit denen jene geführt, oder der Anlässe, aus denen sie entsprangen, bald der Sphäre des praktischen Lebens angehörten[2]) bald in den Bereich der Wissenschaft[3]) fielen; wie verschieden aber auch in der Form, indem die einen in raschem Wechsel von Frage und Antwort verliefen, die anderen zu längeren Vorträgen des Sokrates Raum liessen[4]), und wie

Mannichfaltigkeit seiner Gespräche.

rung (Platon Apol. 21 B ff.) wie Sokrates in Athen umherging um einen Mann zu suchen, der weiser wäre als er selber, den das pythische Orakel für den weisesten erklärt hatte.

1) Man denke an Lysimachos und Melesias im Laches; an den greisen Kephalos im Eingang der platonischen Republik.

2) Einige Beispiele s. o. S. 68, 2.

3) Keineswegs bloss der Ethik. Dass Sokrates auch logische, metaphysische und besonders naturphilosophische Probleme mit seinen Freunden erörterte, folgt schon aus dem Charakter der sokratischen Schulen, deren keine die Ethik auschliesslich ausgebildet hat, und wird ausdrücklich noch durch Xenophons Zeugniss bestätigt, wonach er mit seinen Freunden zusammen die Schriften der alten Weisen las (Mem. I 6, 14). Dem widerspricht es nicht, wenn derselbe Gewährsmann anderwärts (Mem. I 1, 11 ff.) erklärt, Sokrates habe alle naturphilosophische Forschung für ein thörichtes und aussichtloses Beginnen erklärt: denn ein solches verwerfendes Urtheil musste Sokrates Schülern wie Platon gegenüber durch bessere Gründe rechtfertigen als der oberflächliche Hinweis auf den Streit der verschiedenen Ansichten ist, womit er sich bei Xenophon (a. a. O. 14) begnügt, und das konnte nur geschehen, wenn er in die einzelnen Naturphilosophien und Probleme tiefer einging.

4) Hiervon geben Beispiele die Gespräche mit Antiphon, in denen Sokrates den Worten des Sophisten mit längeren Reden entgegnet (Xenophon Mem. I 6, 4 ff. und 13 f.); so wie mit Euthydem (a. a. O. IV 2, 2 ff.) und Aristipp (a. a. O. II 1, 18 ff.). Doch hat es mit dem zuletzt angeführten eine besondere Bewandtniss, da in demselben im Anschluss an Prodikos Sokrates die Geschichte von Herakles am Scheidewege erzählt und diese in der Hauptsache selbst ein Gespräch ist. Es scheint also dass Sokrates in diesem Falle nur seiner von Platon, besonders im Symposion, aber

mannichfaltig endlich nach Zweck und Richtung bald mehr disputirend und streitend bald lehrhaft und in diesem Falle wiederum theils falsche Meinungen beseitigend theils geradezu auf die richtigen hinlenkend. Wie jedes Talent, indem es an verschiedenen Stoffen und unter verschiedenen Umständen und nach verschiedenen Richtungen sich versucht, dadurch nur geübt wird, so musste das des Sokrates zur Gesprächsführung durch den Wechsel der Personen, Gegenstände und Absichten bis zur Virtuosität gesteigert werden.

Entwickelung des sokratischen Gesprächs.

Zu dieser Meisterschaft ist natürlich Sokrates erst allmählig aufgestiegen. Wie überhaupt der Character seiner Gespräche mit den Jahren sich etwas geändert haben wird, sodass der platonische Sokrates, der in den früheren Dialogen negativen Tendenzen folgt und viel lebendiger in der Dialektik ist, in den späteren dagegen mehr dogmatisch in ruhigem Fortschritt der Gedanken positiven Resultaten zustrebt, vielleicht die Entwickelung seines historischen Vorbildes wiederholt: so wird insbesondere der jugendliche und noch ungeübte Sokrates mehr als ein Mal im Streite mit einem älteren und gewandteren Gegner diesem haben weichen müssen in der Weise, wie uns dies der platonische Parmenides, in dieser Beziehung gewiss historisch treu, schildert. Von einem Anfang dieser Thätigkeit kann freilich bei ihm noch weniger als bei anderen genialen Männern die Rede sein, obgleich das Bedürfniss des menschlichen Verstandes ihn immer wieder treibt, einen solchen zu suchen. Nur den Schein eines solchen gewährt das bekannte delphische Orakel, das Sokrates für den Weisesten erklärte, und die Darstellung, die Platon in der Apologie (p. 20 E ff.) von den Wirkungen desselben gibt. Historisch wird diese Schilderung im Wesentlichen sein: für

Das Delphische Orakel.

auch von Xenophon (Oecon. V 1 ff.) geschilderten Gewohnheit Gespräche wieder zu erzählen treu geblieben ist. Dass er indessen gelegentlich auch in längerer Auseinandersetzung sich erging, bestätigt noch einmal Xenophon Mem. IV 6, 15, wo die Worte ὁπότε δὲ αὐτός τι τῷ λόγῳ διεξίοι, διὰ τῶν μάλιστα ὁμολογουμένων ἐπορεύετο den Gegensatz zu den gemeinschaftlich im Gespräche mit Anderen angestellten Erörterungen bezeichnen. Ja dieser selbe Schriftsteller lässt ihn Mem. I 5, 1 ff. einen Lehrvortrag über die ἐγκράτεια halten, der einigermaassen an das Bild erinnert, das der Verfasser des unter Platons Namen gehenden Kleitophon von dem Protreptiker Sokrates entwirft.

historisch muss zunächst das Orakel gelten[1]), historisch kann aber auch der Glaube des Sokrates an dasselbe sein[2]), so wie

1) Wäre es fingirt, so stände diese Fiction hier an ganz unpassender Stelle. Platon will den Sokrates vertheidigen und insbesondere dessen Lehrthätigkeit in das rechte Licht setzen: wie konnte er dann diese letztere an ein Orakel anknüpfen, von dem die Zeitgenossen gewusst hätten, dass es erlogen sei? Mit Recht bemerkt Dilthey, System der Geisteswiss. I 222, 1: »Die Vertheidigung hatte nur dann einen Sinn, wenn sie ein treues Bild des Sokrates, mindestens in Bezug auf die Gegenstände der Anklage, gab«. Aber auch abgesehen hiervon, wäre es recht gewesen, statt die Verantwortung für die Wahrheit dieser Nachricht auf sich zu nehmen, sie Chärephon und dessen Bruder (p. 21 A) aufzubürden und so beide, von denen noch dazu der erste bereits gestorben war, in Gefahr zu bringen, dass sie Lügner gescholten wurden? Es bliebe also nur die Möglichkeit, Platon habe die Fiction als eine von Sokrates gemachte angesehen wissen und an diesem Beispiel die bekannte Ironie seines Lehrers zeigen wollen: dann aber wäre dies der einzige Fall, dass diese Ironie sich auch an dem Heiligen vergriffen hätte, während sonst, bei Platon nicht minder als bei Xenophon, Sokrates immer als ein Muster einfacher altväterischer Frömmigkeit erscheint. Was ist denn aber an dem Orakel so anstössig, das uns nöthigte zu so unwahrscheinlichen Hypothesen unsere Zuflucht zu nehmen? Ist es etwa unerhört, dass Apollon Censuren der Weisheit ertheilte? Hätte sich denn überhaupt die Sage von den Sieben Weisen bilden können, wenn der Gott nicht bisweilen solche Erklärungen abgegeben hätte, und sind wir nicht in einem Falle wenigstens, in dem Mysons (Hipponax fr. 45 Bergk[3], welche Verse mit ten Brink dem Kallimachos beizulegen ich keinen genügenden Grund sehe), noch zu beweisen im Stande, dass er dies wirklich gethan hatte? Aber auch warum eine solche Erklärung von Delphi aus gerade über Sokrates abgegeben wurde, lässt sich begreifen: in Mitten eines skeptischen Zeitalters hatte er sich Ehrfurcht vor der Religion bewahrt — dies musste ihm die Gunst der Priester erwerben, noch mehr aber dass er den Wahlspruch des delphischen Gottes γνῶθι σεαυτὸν auch zum seinigen gemacht zu haben schien; es kam nur darauf an, dass ihnen beides von der rechten Seite und in eindringlicher Weise vorgestellt wurde, und daran wird es der leidenschaftliche Chärephon nicht haben fehlen lassen. Ein ähnliches Orakel wurde übrigens in noch viel späterer Zeit dem Dio Chrysostomos nach dessen eigener Erzählung (or. 13 p. 221 M.) zu Theil, insofern es die bisherige Lebensweise und Thätigkeit des Redners billigte und ihn so bestärkte in derselben fortzufahren. — M. Schanz, indem er neuerdings (Hermes 29, 599 f.) das auf Sokrates bezügliche Orakel in das Bereich der platonischen Dichtung verwies, hat es sich mit seiner Kritik doch etwas zu leicht gemacht.

2) Dieser Glaube ist nur eine Folge aus dem Verhältnisse des Sokrates zur Volksreligion, wie es uns sonst bekannt wird, und tritt

sein Bemühen durch eine eigenthümliche Interpretation des Orakels dessen Wahrheit zu retten[1]). Trotzdem wird hierdurch noch kein Anfang der gesammten Thätigkeit des Sokrates bezeichnet, da ja nicht alle, also z. B. nicht die sogenannten maieutischen[2]), sondern nur eine einzelne Art von Gesprächen, diejenigen, durch welche einem Andern die Einbildung etwas zu wissen genommen wurde, und auch diese letzteren nur insofern sie dem Sokrates Feindschaft (διαβολή) zuzogen, an das Orakel angeknüpft werden. Wenn man also Platon sagen lässt, Sokrates sei erst auf Antrieb des delphischen Gottes zu seiner dialogischen Methode gekommen, so schiebt man ihm einen Gedanken unter, den er in Wirklichkeit nicht ausgesprochen hat und schafft sich selber unnöthige Schwierigkeiten. Aber wenn Sokrates auch schon lange, ehe er das Orakel empfing, dem ihm von der Natur vorgezeichneten Berufe folgte, so ist es doch nicht die Stimme seines Genius allein gewesen, die ihm diesen Weg wies, sondern äussere Anregungen haben hierzu mitgewirkt. Gerade für solche Gespräche, wie er sie nach Platon im Auftrage des delphischen Gottes führte und in denen er die Menschen ihres Nichtwissens überführte, d. h. von der Unrichtigkeit gehegter Meinungen überzeugte, konnte er sein Vorbild bei den gleichzeitigen Sophisten finden. Zwar den älteren, einem Protagoras und Gorgias, scheint dieses dialektische Verfahren noch fremd geblieben zu sein, jüngere dagegen wie Dionysodor und Euthydem

Die widerlegenden Gespräche

überdies noch in einem anderen von Xenophon, Anab. III 1, 5 ff., mitgetheilten Falle hervor.

1) Es handelte sich hierbei nicht bloss um die Ehre des Gottes als Wahrsager sondern ausserdem um Sokrates' ganzes Verhältniss zu seinen Anhängern, der, wenn er bis dahin den Titel eines Weisheits-Lehrers beharrlich abgelehnt hatte, sich dessen nunmehr, sobald er die Worte des Orakels im gewöhnlichen Sinne gelten liess, nicht mehr weigern durfte. Daher ist es wohl glaublich, dass er unmittelbar nach dem Eintreffen des Orakels, um einem Missverständniss entgegenzutreten, in Gemeinschaft mit seinen Anhängern einen solchen Rundgang, wie ihn uns Platon geschildert hat, bei allen denen machte, die sich im weiten Sinne des hellenischen Wortes σοφοὶ zu sein dünkten, und nachwies, wie leer diese Einbildung sei.

2) Auf göttlichen Antrieb werden dieselben ebenfalls zurückgeführt, aber in anderer Weise, bei Platon Theätet. p. 150 C in den Worten des Sokrates: μαιεύεσθαί με ὁ θεὸς ἀναγκάζει.

sehen wir dasselbe mit Lust und Leichtigkeit handhaben, und der Unterschied zwischen ihnen und Sokrates liegt nur darin, dass, was von den Sophisten lediglich als Kunst zur Schaustellung ihrer Fertigkeit und unter schablonenhafter Anwendung gewisser überlieferter Kunstgriffe geübt ward, von Sokrates mit kluger Menschenprüfung verbunden und so der Aufklärung Anderer dienstbar gemacht wurde[1]). Aehnlich wie derjenige der widerlegenden ist auch der Ursprung der maieutischen Gespräche gewesen, in denen Sokrates die Menschen nöthigte durch eigenes Nachdenken die Wahrheit zu finden. Er selbst, wenigstens in der platonischen Darstellung, hat dieselben scherzend als ein Erbtheil seiner Mutter, der Hebamme Phainarete, bezeichnet, indem er seine Thätigkeit einer geistigen Geburtshilfe verglich. In Wahrheit ist seine Mutter auch hier die Zeit gewesen, in der er lebte. Oder woher sonst sollte denn Ischomachos die maieutische Methode gekommen sein, deren er sich in Xenophons Oikonomikos nicht bloss gegenüber seiner Frau[2]), sondern in viel höherem Maasse, was auffallen muss, gegenüber Sokrates bedient?[3]) Ja, dieses Verfahren, das man für ein dem Sokrates eigenthümliches halten wollte, war es doch so wenig, dass es in gewissen Fällen in dem Athen seiner Zeit sogar gesetzlich vorgeschrieben war. Ich meine die sogenannte ἀνάκρισις, ein Verfahren in jure, wobei die streitenden Parteien durch Fragen der Beamten veranlasst wurden ihre beiderseitigen Ansprüche darzulegen und ihre Standpunkte klar zu machen. Dass dieses Verfahren dem

Die maieutischen Gespräche.

1) Charakteristisch in dieser Hinsicht sind die Worte, welche ihm die Anekdote bei Diog. L. II 30 in den Mund legt, als er den Eukleides sich eifrig mit ἐριστικοὶ λόγοι abgeben sah: »Eukleides, mit Sophisten wirst du nun verkehren können, aber nicht mit Menschen«.

2) 10, 2 ff.

3) 16, 8 ff. 17, 1 ff. Dass das Verfahren des Sokrates hier gegen ihn selber gekehrt werde, bemerkte schon Grote Plato III 570 c. Besonders hervorzuheben sind noch solche Stellen wie 18, 1. 3. 9; 19, 13, 14 f., in denen in Folge der Antworten des Sokrates Ischomachos ausdrücklich erklärt, Sokrates wisse das Alles schon, worüber er sich vorher unwissend gestellt habe. Das kann dem Zusammenhang nach nicht ein Beispiel der sokratischen Ironie sein sondern nur ein Hinweis auf die Voraussetzung die aller maieutischen Methode zu Grunde liegt, dass das Wissen in der Seele des Gefragten schon vorhanden ist und der Fragende es nur hervorzulocken braucht.

sokratischen verwandt ist, deutet der gemeinsame Name an[1]). Es lag hiernach im Zuge der Zeit und ist nicht von Sokrates erdacht worden[2]). Ja, dieser scheint nicht einmal der Erste gewesen zu sein, der diesen Zug der Zeit erkannte und sich ihm mit besonderem Eifer und Erfolg hingab, sondern selber in dieser Beziehung von Anderen Anregung empfangen zu haben. Kaum darf man es heutzutage auszusprechen wagen, Aspasia. dass ein solches Verdienst um Sokrates der Aspasia gebührt. Und doch wird dies bei ruhiger Erwägung wahrscheinlich. Jene seltene Frau ist es namentlich auch darum, weil sie bei aller Stärke des Geistes doch echt weiblich blieb und deshalb gerade in den ihr Geschlecht betreffenden Fragen eine Feinheit des Verstandes und einen sittlichen Ernst zeigte, die uns ganz vergessen lassen, dass wir es mit einer Hetäre zu thun haben[3]). Hiervon geben uns eine Probe die Gespräche, die

1) Um von den Stellen abzusehen an denen auch bei Platon die Worte ἀνάκρισις wie ἀνακρίνειν auf das gerichtliche Verfahren angewandt werden, so wird der Anfang zu einer Uebertragung derselben auf die andere Bedeutung im Charmides p. 176 C gemacht. Βιάσει ἄρα καὶ οὐδ' ἀνάκρισίν μοι δώσεις; sagt hier Sokrates, als Charmides ihm mittheilt, zwischen ihm und Kritias sei schon alles abgemacht und unwiderruflich. Vollendet ist die Uebertragung im Phaidros und Symposion. Im Phaidros p. 277 E soll der Unterschied der Gespräche von den zusammenhängenden Reden hervorgehoben werden und heisst es deshalb von diesen: dass sie ῥαψῳδούμενοι ἄνευ ἀνακρίσεως καὶ διδαχῆς πειθοῦς ἕνεκα ἐλέχθησαν; und im Symposion werden die Gespräche der Diotima mit Sokrates, die ausdrücklich als das Vorbild der sokratischen bezeichnet werden, p. 201 E durch die Worte ὥς ποτέ με ἡ ξένη ἀνακρίνουσα διῄει eingeführt. — Das sokratische Verfahren angewandt in einer Gerichtsverhandlung, allerdings auf dem Boden der Dichtung, findet man bei Xenophon Kyrop. III, 1 8 ff., vgl. auch Demosth. 43, 48 ff. Lys. 12, 25; in römischer Zeit von Atilius Calatinus in der Verhandlung zwischen C. Lutatius Catulus und Q. Valerius, s. Valer. Max. II 8, 2.

2) Dies folgt auch daraus, dass ein Vorspiel des sokratischen Verfahrens uns bereits bei Epicharm begegnet s. o. S. 22 f.

3) Man vergleiche zu dem, was im Texte angeführt wird, noch die Vorschrift die sie bei Xenophon Memor. II 6, 36 den προμνηστρίδες gibt. Es klingt daher ganz glaublich, was Plutarch Perikl. 24 erzählt, dass man die Frauen zu ihr schickte, damit sie ihr zuhörten; und nur eine verleumderische Entstellung dieser Thatsache wird es gewesen sein, wenn, wie wir a. a. O. 32 lesen, der Komödiendichter Hermippos gegen Aspasia die Anklage wegen Kuppelei freigeborener Frauen erhob. Für den

sie, wie Sokrates in einem Dialoge des Aischines erzählte, mit Xenophon sowohl als dessen Frau geführt hatte und deren Ergebniss die an beide Gatten gerichtete Aufforderung war, dass jeder in seinem Berufe suchen möge das Höchste zu leisten[1]. Aber nicht diesem Umstande verdanken wir die Kenntniss dieser Gespräche, sondern weil Cicero, der sie uns mittheilt, daran als an einem besonders characteristischen Beispiel das Wesen der sokratischen Induction zeigen will[2]. In jenem Dialoge des Aischines erschien also Aspasia hinsichtlich der Methode, deren sie sich in ihren Gesprächen bediente, als die Vorgängerin des Sokrates. Und dieses Zeugniss des Sokratikers lediglich mit dem Hinweis auf den dichterischen Charakter der Dialoge zu beseitigen, sind wir nicht berechtigt: denn mag immerhin der besondere Inhalt und Anlass der Gespräche erdichtet sein, die Eigenthümlichkeit eines Andern in Rede und Denkweise auf Aspasia zu übertragen und diese Frau so in einen weiblichen Sokrates umzuschaffen, ging über die auch in einem sokratischen Dialoge gestattete Freiheit. Warum sollen wir uns aber auch gegen jene Annahme sträuben? Etwa weil Platon dieses Verhältniss einmal mit Ironie behandelt[3] und Antisthenes sich wegwerfend über Aspasia äussert?[4] Aber Antisthenes' Urtheil kann das des Plebejers sein und

Ruf, in dem Aspasia stand, die beste Kennerin weiblicher Tugend zu sein, haben wir in Xenophons Oeconom. 3, 14, auch wenn diese Worte nicht von Xenophon herrühren sollten, doch das Zeugniss eines alten Gewährsmannes, da der Interpolator nach Lincke Xenophons Dialog περὶ οἰκονομίας S. 94. 162 ein jüngerer Zeitgenosse des Autors sein soll.

1) Cicero de invent. I 51 f.

2) A. a. O. 51 u. 53.

3) Menexen. p. 235 E ff.

4) So wird wohl in dem Zusammenhang, in dem es bei Athen. XIII 589 E steht, das Wort τὴν ἄνθρωπον, das er von ihr braucht, aufzufassen sein. Dass dieses Wort sich aber auch mit einer hohen Achtung vor der geistigen Bedeutung Aspasias verträgt, lehrt Plutarch Perikl. 24. Vgl. auch dens. Consol. ad Apollon 19 p. 112 B, wo τῆς ἀνθρώπου mit Bezug auf die Königin Arsinoë gesagt ist. Anders allerdings de Pyth orac. c. 16 p. 401 E; doch de def orac. c. 5 p. 412 C drückt es nicht gerade Verachtung aus. Es steht vielmehr ebenso wie ὁ ἄνθρωπος, ὁ ἀνήρ statt des Pronomens (Sintenis-Fuhr zu Plutarch Per. 4, 1.). Bei Plut. Amator. 22 p. 768 C. wird τὴν ἄνθρωπον von einer Frau gesagt, die im Uebrigen nur Gegenstand unserer Bewunderung sein soll.

Platons Ironie, da sie sich zunächst nur auf den besonderen Fall bezieht, dass Sokrates eine einzelne Rede von der Aspasia gelernt haben will, schliesst einen Einfluss der Aspasia auf Sokrates so wenig aus, dass sie, um rechten Sinn zu haben, denselben sei es nun als einen früher dagewesenen oder in der Gegenwart noch fortbestehenden vielmehr voraussetzt. Des Cartes rühmt einmal den philosophischen Geist der Frauen, und cartesianische Lehren, ausserdem überhaupt moralische und psychologische Probleme, wurden in den Conferenzen bei der Marquise de Sablé verhandelt, die den Ruhm geniesst Geister wie Pascal und La Rochefoucauld in ihrer Thätigkeit angeregt zu haben [1]). Stand die Geliebte und Frau des Perikles niedriger als Ninon l'Enclos, deren Rath Molière für seine Komödien, Fontenelle für seine Dialoge einholte? Vielmehr ist mir wahrscheinlich, dass auch Aspasia, wie ein Zeitgenosse von Julie l'Espinasse, der Freundin d'Alembert's rühmt [2]), im höchsten Grad die so schwere und köstliche Kunst angeboren war, dem Geist Anderer zur gebührenden Geltung zu verhelfen, ihn anzuregen und ihm Spielraum zu geben. Freilich war Sokrates keine von den weichen, zartbesaiteten Naturen, denen erst im Verkehr mit Frauen das Ganze ihres geistigen Lebens aufgeht [3]). Dass aber auch er unter der Einwirkung geistvoller Frauen gestanden hat, kann man, um von der Rolle, die ihn Platon der Diotima gegenüber spielen lässt, abzusehen, nach der Aeusserung vermuthen, die er selbst in Xenophons Symposion thut und nach der das weibliche Geschlecht in derselben Weise begabt ist wie das männliche [4]); denn hiermit

1) Lotheissen, Französ. Liter. des siebzehnten Jahrhdts. III 54 f. 225 f.

2) Grimm bei Hettner Französ. Liter. II 285.

3) So schreibt Schleiermacher einmal an seine Schwester (Aus Schleiermachers Leben I S. 213): »Es liegt sehr tief in meiner Natur, liebe Lotte, dass ich mich immer genauer an Frauen anschliessen werde als an Männer; denn es ist so vieles in meinem Gemüth, was diese selten verstehn«.

4) 2, 9: καὶ ὁ Σωκράτης εἶπεν, Ἐν πολλοῖς μέν, ὦ ἄνδρες, καὶ ἄλλοις δῆλον καὶ ἐν οἷς δ'ἡ παῖς ποιεῖ ὅτι ἡ γυναικεία φύσις οὐδὲν χείρων τῆς τοῦ ἀνδρὸς οὖσα τυγχάνει, ῥώμης δὲ καὶ ἰσχύος δεῖται. Dieser Gedanke ist bekanntlich der wesentliche Gehalt, den der platonische Sokrates in der Republik näher ausführt.

schliesst sich Sokrates der auf die Emancipation des weiblichen Geschlechts gerichteten Tendenz seiner Zeit an, solche Tendenzen lassen aber da, wo sie sich äussern, in der Regel auf dominirenden Einfluss gewisser Frauen schliessen[1]. Wenn Sokrates daher auch noch später, als er schon Anhänger hatte[2], Aspasia bisweilen aufsuchte, wenn er näheren Antheil an ihrem Sohne Perikles nahm[3], so war beides möglicher Weise nur die Nachwirkung einer früheren Zeit, in der er selber durch sie geistig bis zu einem gewissen Grade bestimmt worden war[4]. Sokratikern freilich, die die Glanzzeit der Aspasia, die Zeit des Perikles, nicht erlebt hatten, die auch Sokrates nur auf der Höhe seines Wirkens kannten und denen vielleicht überdies der Blick durch Verleumdungen getrübt war, mochte zwischen beiden eine Kluft zu bestehen scheinen, die jeden ernsthaften Verkehr ausschloss, und was in Aeusserungen des Sokrates auf einen solchen deuten konnte, mochten sie für blossen Schein erklären, hervorgerufen durch die allbekannte Ironie ihres Lehrers[5].

1) Wie dies z. B. von der Periode unserer Romantik gilt.

2) Plutarch Per. 24: Σωκράτης ἔστιν ὅτε μετὰ τῶν γνωρίμων ἐφοίτα — — εἰς αὐτήν.

3) Sonst würde er sich schwerlich die Mühe genommen haben, wie er bei Xenophon Memor. III 5 thut, ihn in einem langen Gespräch über die ihm als Strategen obliegenden Pflichten aufzuklären.

4) In der späteren Zeit ist dieses Verhältniss des Sokrates zur Aspasia vollständig zur Legende umgebildet worden. Es schillert in den verschiedensten Farben. Die Einen fassen es als ein erotisches, und hier ist Sokrates bald der Liebhaber der Aspasia, wie das in den Versen des Hermesianax (bei Athen. XIII 599 A = vs. 89 ff.) der Fall zu sein scheint, bald sucht er nur, wie das die vom Grammatiker Herodes einem Schüler des Krates angeführten Verse (Athen. V 219 C ff.) schildern, Trost und Hilfe bei ihr während seiner Liebe zum Alkibiades; Andere lassen das Verhältniss auf das gemeinsame Interesse an der Philosophie gegründet sein und dann ist es das eine Mal Sokrates, der bei Aspasia in die Schule geht (Clemens Alex. Strom. IV p. 619 Pott: Ἀσπασίας — Σωκράτης μὲν ἀπέλαυσεν εἰς φιλοσοφίαν, Περικλῆς δὲ εἰς ῥητορικήν), das andere Mal diese, die unter Sokrates' Anleitung philosophirt (Παρὰ Σωκράτει πεφιλοσοφηκυῖα, ὡς Διόδωρος ἐν τῷ περὶ Μιλήτου συγγράμματί φησιν schol. Plat. ed. Bekker S. 391) — welche letztere Ansicht in neuerer Zeit, durch das Beiwort Σωκρατική, das der Aspasia Athenaeus XIII 569 F gibt, verführt, Mähly im Philol. 1853 S. 226 wieder aufgenommen hat.

5) In diesem Zusammenhange muss auch auf die Worte des

Jedes Genie bedarf der Vorläufer, nicht bloss zu seiner eigenen Entfaltung, sondern auch, damit der Boden bereitet sei, auf dem es den Samen ausstreuen kann. Sokrates wird von dieser Regel keine Ausnahme gemacht haben. Nur darum, weil es so fest im Boden der Zeit wurzelte, vermochte auch das sokratische Gespräch die reiche und edle Frucht zu tragen, die es getragen hat.

2. Die Sokratiker.

A. Allgemeines.

Die Wirkungen, welche von Sokrates ausgingen, beschränkten sich nach der gewöhnlichen Meinung auf die Geschichte der Philosophie. Dass er auch über dieses engere Gebiet hinaus Epoche gemacht hat, ist viel weniger beachtet und ihm darum der Platz versagt worden, der ihm in der Geschichte auch der griechischen Literatur gebührt. Freilich ist Sokrates nie Schriftsteller gewesen, ja er hat sogar principiell die schriftliche Form der Mittheilung verworfen und die mündliche allein für die wahre und ihres Namens würdige erklärt[1]. Trotzdem hat er durch sein Vorbild auf die Literatur seiner engeren Heimat nach Form und Inhalt den nachhaltigsten Einfluss geübt, gerade wie Friedrich der Grosse, dieser Verächter deutscher Literatur und Poesie, doch durch sein Dasein und Wesen einer ihrer mächtigsten Förderer gewesen ist. Denn erst die Persönlichkeit des Sokrates hat die Literatur der sokratischen Dialoge hervorgerufen.

Nachahmung der sokratischen Gespräche.

Die Freude, die die Gespräche des Sokrates erregten und der z. B. Kallias im platonischen Protagoras unverhohlenen

Diogenes Laert. II 123 (οὗτος, φασί, πρῶτος διελέχθη τοὺς λόγους τοὺς Σωκρατικούς) hingewiesen werden, welche nach strenger Auslegung den Sinn ergeben, dass nach einer im Alterthum cursirenden Meinung der Schuster Simon und nicht Sokrates sich zuerst der sogenannten sokratischen Gesprächsmethode bedient habe. Ihre genauere Erörterung werden diese Worte später finden, wenn von diesem klassischen Vertreter der literarischen Schuster die Rede sein wird.

1) Das würde man auf Grund der Aeusserungen im platonischen Phaidros allein noch nicht behaupten können; wohl aber, weil sein faktisches Verhalten mit denselben im Einklang steht.

Ausdruck gibt[1]), reizte in energischeren Naturen den Trieb zur Nachahmung. Die jugendlichen Heisssporne unter seinen Anhängern eigneten sich sein Verfahren an und hatten eine übermüthige Freude, wenn sie dadurch Andere zum Bekenntniss des Nicht-Wissens nöthigen konnten[2]). Ein Beispiel der Art, wie die Gespräche des Sokrates nachgebildet wurden, kann schon die Unterredung zwischen Hermogenes und Kratylos geben[3]); noch mehr aber verläuft nach der sokratischen Schablone Alkibiades' Gespräch mit Perikles (Xenophon Mem. I, 2, 40 ff.), wenn auch die knabenhafte Art, in der dieser hier mit dem grossen Staatsmanne umspringt, natürlich auf seine eigene Rechnung kommt[4]).

Wiederzählung sokratischer Gespräche.

Das allgemeine Wesen des sokratischen Gesprächs konnte so erhalten werden; aber die Verehrung für Sokrates fand damit kein Genüge, sondern hielt auch die individuelle Gestalt, die jenes im einzelnen Gespräch gefunden hatte, der Erinnerung und wiederholten Mittheilung werth und konnte sich hierbei auf Sokrates' Vorgang berufen, der es liebte Gespräche, sei es an denen er selbst betheiligt war oder die Andere geführt hatten, wieder zu erzählen[5]). So soll nach Platons Berichte noch bei Sokrates' Lebzeiten Aristo-

1) p. 335 D hält er den Sokrates, der fortgehen und das Gespräch abbrechen will, mit den Worten zurück: Οὐκ ἀφήσομέν σε, ὦ Σώκρατες, ἐὰν γὰρ σὺ ἐξέλθῃς, οὐχ ὁμοίως ἡμῖν ἔσονται οἱ διάλογοι. δέομαι οὖν σου παραμεῖναι ἡμῖν· ὡς ἐγὼ οὐδ' ἂν ἑνὸς ἥδιον ἀκούσαιμι ἢ σοῦ τε καὶ Πρωταγόρου διαλεγομένων. ἀλλὰ χάρισαι ἡμῖν πᾶσιν.

2) Platon Apol. p. 23 C f. schildert dies Gebahren, das, so unschuldig es scheint, doch schlimme Wirkungen hatte, die auf Sokrates zurückfielen.

3) Platon Kratyl. p. 383 B. Dass Hermogenes auch noch mit Anderen sokratische Gespräche pflog, scheint aus p. 384 C καὶ τούτῳ διαλεχθεὶς καὶ ἄλλοις πολλοῖς zu folgen.

4) Uebrigens gehört dieses Gespräch zu den Abschnitten der Memorabilien, die Krohn dem Interpolator zuschreibt (Sokrates u. Xenoph. S. 94 f.).

5) Beispiele von Gesprächen die Sokrates wiedererzählt und an denen er selbst Theil genommen hat, geben die platonischen Dialoge; und dass dies ein historischer Zug des platonischen Sokrates ist, beweist Xenophon, der im Oikonomikos 7 ff. Sokrates sein Gespräch mit Ischomachos erzählen lässt. Von Gesprächen Anderer, die Sokrates wiedererzählte, haben wir als Beispiel das der Aspasia mit Xenophon, welches sich in einem Dialoge des Aischines fand (Cicero de invent. I 51).

dem was er über das Symposion in Agathons Hause wusste an Apollodor und dieser dann weiter erzählt haben, und so wenig der Bericht Platons für diesen besonderen Fall, in dem der Philosoph sich nur eine Basis für seine eigene Erzählung des Symposions schaffen wollte, glaubwürdig ist, so darf man doch so viel aus ihm schliessen, dass in anderen Fällen in der That der Gang der Tradition ein solcher gewesen ist. Aber das gesprochene Wort verklingt und ist ein schlechter Leiter der Ueberlieferung: frühzeitig musste daher das Bedürfniss entstehen die wichtigeren und berühmteren der sokratischen Gespräche dadurch, dass man sie aufzeichnete, der Vergessenheit zu entziehen und vor Fälschung zu schützen; ganz abgesehen davon, dass es nicht jedermanns Sache sein konnte, wenigstens die umfangreicheren unter ihnen mit ihren langen und verschlungenen Gedankenketten bloss im Gedächtniss aufzubewahren. Zwar, dass man die Gespräche des Sokrates, während sie gehalten wurden, stenographirt und gewissermassen Protokoll über sie geführt habe, ist nach dem ganzen Charakter dieser Gespräche so wie des Sokrates fast undenkbar[1]). Nachträglich wird sich dieser und jener Notizen gemacht haben, entweder unmittelbar nachher oder auch später, zu einer Zeit da ihm gerade die Wichtigkeit eines Gespräches aus irgend einem Grunde besonders einleuchtete. Diese Notizen, die zunächst nur die Erinnerung beleben sollten und für den eigenen Gebrauch bestimmt waren, konnten dann auch zu schriftstellerischen Zwecken benutzt werden und weiter ausgeführt dazu dienen dem grösseren Publikum ein Bild der sokratischen Gespräche zu geben. So erwuchs eine Literatur, deren Anfänge möglicher Weise noch bis in Sokrates' Lebenszeit zurückreichen[2]). Reicher und mächtiger ging sie über

Erste schriftliche Aufzeichnung der Gespräche.

1) Trotzdem scheint dies die Ansicht von Lipsius gewesen zu sein. Denn epist. ad. Belgas cent. I 27, S. 167 (epist. sel. Viriaci 1604) bezieht er in der Xenophon betreffenden Notiz bei Diog. L. II 48 ὑποσημειωσάμενος auf tachygraphische Niederschrift und würde ebenso ὑποσημειώσεις in den auf Simon bezüglichen Worten II 122 verstanden haben, wenn er diese Stelle berücksichtigt hätte. Vgl. noch Gardthausen, Griech. Paläogr. S. 214.

2) Eine Ueberlieferung über diesen Punkt gibt es nicht. Während die bekannte Anekdote über den platonischen Lysis (Diog. III 35) die

Einfluss von Sokrates' Tod auf die Literatur des Dialogs.

seinem Grabe auf, wie ähnlich nach Savonarolas wie nach Christi Tode, weil der Geist der Märtyrer nicht mit ihnen stirbt sondern lebensprühend unter ihren Anhängern weilt. Als nach dem Tode des Sokrates, so berichtet die Sage[1]), seine Schüler sich nach Megara begaben, wurden dort die ersten sokratischen Dialoge vorgelesen. So viel ist gewiss, dass unter dem frischen Eindruck jener erschütternden Katastrophe Sokrates für seine Anhänger der Mittelpunkt alles Denkens und Redens sein, jedes seiner Worte und Gespräche kostbar und der Aufbewahrung werth erscheinen musste. Unter den gegenseitigen Mittheilungen, wie sie in solchen Zeiten überströmen, erwarmt die Erinnerung und, wenn sie auch nicht wie bei religiösen Schwärmern zu Visionen führte die den Meister leibhaftig gegenwärtig sahen[2]), so konnte sie doch antreiben in der Schrift sein Bild festzuhalten. Es ist daher wohl möglich, dass zu der sokratischen Literatur, zu der die vorangehende Zeit schon Bausteine geliefert haben mochte,

Abfassung dieses Dialogs noch in Sokrates' Lebenszeit setzt, so würde umgekehrt die Nachricht (Diog. II 48), wonach Xenophon mit seinen Memorabilien der Erste gewesen wäre, der sokratische Dialoge herausgab, den Beginn dieser ganzen Literatur bis über Sokrates' Tod herabrücken. Die Neueren haben die Frage in specieller Anwendung auf Platon erörtert und sind auch hier zu keiner Einigung gelangt, obgleich die Mehrzahl jetzt sich der Meinung zuzuneigen scheint, dass keiner der platonischen Dialoge vor den Tod des Sokrates fällt (vgl. Zeller II^a S. 450, 2 u. 3[3]). Dass die Annahme, sokratische Dialoge seien schon bei Lebzeiten des Sokrates hervorgetreten, schlechterdings widersinnig sei, kann ich nicht zugeben: meine Gründe sind in dem enthalten, was ich im Text bemerkt habe. Nur auf einen Umstand will ich noch hinweisen. In der Einleitung zum platonischen Theätet p. 143 A erzählt Eukleides, er habe das Gespräch zwischen Sokrates und Theätet sich nach und nach zu Hause aufgeschrieben und immer von Neuem wieder, wo er etwas vergessen hatte, bei Sokrates danach gefragt. Hier wird also ein sokratischer Dialog bei Lebzeiten des Sokrates ausgearbeitet, und Platon würde dies schwerlich fingirt haben, wenn ihm nicht aus seiner Erfahrung Aehnliches bekannt gewesen wäre.

1) Diog. L. II 62. Epist. Socrat. 15, 2. Vgl. hierzu was unten über Aischines aus Anlass seines Miltiades und über Xenophons dialogische Schriftstellerei bemerkt werden wird.

2) Wenigstens im Traum erschien er dem Chier Kyrsas nach der Erzählung bei Suidas u. Σωκράτης S. 845 Bernh., auf die sich wohl auch Libanius Socrat. Apol. S. 63, 1 ff. Reiske bezieht.

erst damals das breite Fundament gelegt wurde. »Nach mir werden Jüngere kommen und euch zur Rechenschaft ziehen« ruft Sokrates seinen Richtern zu (Plat. Apol. p. 39 C f.), und sie kamen. In die nächste Absicht, das Andenken des Sokrates zu erhalten, musste sich nach Lage der Sache das Bestreben mischen dasselbe von den Flecken zu reinigen, die die jüngsten Anklagen darauf geworfen hatten, und so die neu auftauchende Literatur mit der memoirenhaften, den engeren Kreis der Sokratiker ins Auge fassenden Tendenz auch eine apologetische, auf das grössere Publikum berechnete verbinden. Die natürliche, jedem Menschen innewohnende, vorzüglich aber, wie dies der Heroencultus bewährt, den Griechen eigene Neigung das Bild theurer Verstorbener zu verklären, wurde durch die besonderen Umstände, welche Sokrates' Tod umgaben, noch verstärkt und in demselben Maasse der individuellen Anschauung der einzelnen Berichterstatter auf die Darstellung ein grösserer Einfluss zugestanden. Daher ging allmählich diese Literatur, die in ihren Anfängen ohne Zweifel einen rein historischen Charakter hatte, auf das Gebiet der Poesie über und gewann erst hierdurch die zwischen Wahrheit und Dichtung schwankende Eigenthümlichkeit, sowie ihre volle Selbständigkeit innerhalb der übrigen Literaturgattungen.

Bedeutung des Dialogs für die Gesammtliteratur.

Und wie ehrenvoll hat sie diesen Platz behauptet! Welche Bedeutung hat diese Literatur für die Gesammtliteratur! Nicht bloss ihres Inhaltes wegen, durch den sie in der Geschichte der Philosophie Epoche macht, sondern auch rein formal betrachtet! Wie alle Kunst von Zeit zu Zeit auf ihre ewige Quelle, die Natur, zurückgehen muss um neues Leben zu schöpfen, so bedarf auch die Literatur der Berührung mit der lebendigen Volkssprache, die gleichsam der Jungbrunnen ist, in dem sie immer wieder untertauchen muss um nicht in todten Formen zu erstarren[1]). So beruht die fortschreitende Entwickelung der griechischen Poesie wesentlich darauf, dass immer wieder eine frische Art des Volksliedes in den Bereich der Kunst

1) Am unumwundensten haben dies die arabischen Gelehrten zugestanden, die unter die Beduinen gingen um hier die Sprache in ihrer Reinheit zu studiren und, was sie hier gelernt hatten, in die Literatur übertrugen.

gezogen wird, und auch in diesem Falle bewährt die Geschichte der griechischen Poesie nur ihre vorbildliche Bedeutung, da sie nur eindringlicher und klarer lehrt was sich auch zu anderen Zeiten und bei anderen Völkern wiederholt hat. Eine ähnliche Stellung aber, wie innerhalb der Poesie dem Volkslied, gebührt in der Prosa dem Gespräch, in dem sich gerade darum, weil es improvisirt wird, nicht erst durch irgend welche schon künstelnde Meditation hindurchgegangen ist, die Sprache des Volkes am reinsten offenbart. Daher finden wir in den Anfängen der Prosa verschiedener Literaturen vielfach ein stärkeres Hervortreten des dialogischen Elements. Im Beginn zwar nicht der italiänischen Prosa überhaupt, aber doch in einer Zeit, mit der dieselbe durch ein grösseres Streben nach natürlichem Ausdruck in eine neue Periode tritt, erscheint als der grösste Prosaist Machiavelli, indem er überall einer einfachen wahren kernigen Sprache sich befleissigt und hierdurch der Rede des Volks so nahe als möglich kommt, und derselbe ist zugleich unter seinen Landsleuten einer der ersten Vertreter des Dialogs wie des Prosa-Dramas in italiänischer Sprache; sodann als später Pedanten den toskanischen Dialekt für den allein der Literatur würdigen erklärten, und selbst abgestorbene Formen desselben in ihr festhalten wollten, war es ein Dialog, der Cortegiano Castiglione's, der sich der lebendigen Sprachgewohnheit annahm und das gute Recht der mündlichen Rede auf die schriftliche in Wort und That verfocht[1]. Dieses berühmte Werk der italiänischen Literatur nahmen sich spanische Schriftsteller als Vorbild, sodass auch das Verdrängen des Lateinischen aus dem Alleinbesitz der Prosa in Spanien und das Eintreten des Castilianischen an seiner Stelle lediglich einer Reihe von Dialogen verdankt wird[2]. An den Cortegiano knüpfte vielleicht auch Rodriguez Lobo an, als er den »Hof auf dem Lande« oder »die Winternächte« verfasste, eine Reihe von Dialogen, welche die klassische Prosa der Portugie-

1) Der Cortegiano eifert nicht bloss theoretisch gegen die ausschliessliche Herrschaft des toskanischen Dialekts (S. 79 ff. nach der Mailänder Ausg. v. 1822), sondern will auch praktisch das Muster einer edeln und zugleich lebendigen Schriftsprache geben.

2) Ticknor history of Spanish literat. II, S. 9 ff. (London 1863).

sen begründet haben[1]). Auch die aufstrebende französische Prosa hat des Dialogs nicht entrathen können: Balzac, einer der Begründer derselben, schrieb Dialoge und hielt einen Dialog, den Aristippe, für sein bestes Werk[2]); und den von jeder Prosa erstrebten Gipfel völliger Ungezwungenheit und Wahrheit erreichte die französische erst, als sie durch Voltaire und noch mehr durch Diderot ein Spiegel der lebendigen Pariser Conversation wurde[3]). Nicht anders ist es auch bei uns gewesen. Welche Kraft die Volkssprache für die Prosa besitzt, kündigt sich gegen den Ausgang der mittelhochdeutschen Literatur in einem Dialog »dem Ackermann aus Böhmen« an, einem der herrlichsten Erzeugnisse unserer gesammten Literatur; und findet seine glänzende und volle Bestätigung im Zeitalter Luthers, d. i. in einem Zeitalter, dessen Literatur vom dialogischen Element nach allen Richtungen hin durchzogen ist, so wie in demjenigen Lessings und des jungen Goethe, zweier Geister die, wie sie durchdrungen sind von der Herrlichkeit der Volkssprache und deren Schätze für die Literatur ausbeuten, so auch eine entschiedene Neigung zu dialogischer Darstellung gemein haben[4]). Aehnliches beobachten

1) Bouterwek, Gesch. der portug. Poesie u. Beredsamk. S. 232 ff.

2) Lotheissen, Französ. Liter. des siebzehnten Jahrhdts. I 180. Da Balzac dem Kreise des Hotel Rambouillet angehörte, so zeigt sich hier wieder einmal, dass der Dialog der Literatur, wenigstens wo er zuerst hervortritt, nicht einfache Fiction, sondern Nachbildung oder Nachwirkung mündlicher Gespräche ist.

3) Auch einer der Begründer der niederländischen Prosa, Coornhert, versuchte sich in der Form des Dialogs.

4) Ueber Lessing, der in der Lust zu dialogisiren an Diderot erinnert, brauche ich hier kein Wort weiter zu verlieren. Ueber Goethe genügt es auf Dichtung und Wahrheit zu verweisen. Hier erzählt er selbst (Werke in 60 B. 26, 237) von der Zeit in der der Werther entstand, über die Gesellschaft, mit der er verkehrte, sei damals eine Lust gekommen alles zu »dramatisiren«. »Was dieses Kunstwort«, fährt er fort, »eigentlich bedeutete, ist hier auseinander zu setzen. Durch ein geistreiches Zusammensein an den heitersten Tagen aufgeregt, gewöhnte man sich in augenblicklichen kurzen Darstellungen alles dasjenige zu zersplittern, was man sonst zusammengehalten hatte um grössere Compositionen daraus zu erbauen. Ein einzelner einfacher Vorfall, ein glücklich naives, ja ein albernes Wort, ein Missverstand, eine Paradoxie, eine geistreiche Bemerkung, persönliche Eigenheiten oder Angewohnheiten, ja eine bedeutende Miene und, was

wir bei den Griechen. Zwar, dass das erste Werk in dorischer Prosa die Dialoge Sophrons sind, kann kaum im Betracht kommen, da dieser Zweig griechischer Prosa sich nur sehr kümmerlich entwickelt hat. Eher würde man darauf hinweisen können, dass die ionische Prosa, obgleich sie in ihren Anfängen vom Dialog frei blieb, doch, wie uns Ion von Chios (S. 36 ff.), Demokrit (S. 63 f.) und Herodot (S. 38 ff.) gezeigt haben, in der Zeit, da sie zuerst die Fesseln der Poesie vollständig abwarf, da sie beweglicher wurde und reicher, des dialogischen Elements nicht entbehren konnte. Weit wichtiger aber ist es zu sehen, welch mächtigen Hebel der Dialog eingesetzt hat um die attische Prosa auf die Höhe zu heben, auf der sie die klassische der Griechen geworden ist[1]). Ihrem Aufkommen stand zunächst die Macht der Tradition entgegen, die bei den Griechen in Literatur wie Kunst ausserordentlich gross war und die für die Prosa des fünften Jahrhunderts den ionischen Dialekt forderte. Daher geht noch ein Schriftsteller, wie Thukydides im Gängelbande des Ionismus. Trotzdem war, wie Kritias und das älteste uns erhaltene Prosa-Werk in echt attischer Sprache, die Schrift vom Staate der Athener, lehren, das Bestreben da, der Volkssprache Attikas in der Literatur den Platz zu erobern, der der Bedeutung dieses Landes für das politische und geistige Leben der gesammten Nation entsprach. Aber dies Bestreben wäre unerfüllt geblieben und die Macht der Tradition nicht gebrochen worden, wenn nicht die literarische Bewegung Gebiete ergriffen hätte, die bis dahin unbebaut waren und ihrer Beschaffenheit nach sich in die in der Literatur hergebrachte Form nicht wohl fassen liessen. Diese Gebiete waren die Rede und das Gespräch. Freilich Reden und Gespräche finden sich auch bei Thukydides, ohne dass in ihnen der Ausdruck auch nur um

Der Dialog und die attische Prosa.

nur immer in einem bunten rauschenden Leben vorkommen mag, alles wird in Form des Dialogs, der Katechisation, einer bewegten Handlung, eines Schauspiels dargestellt, manchmal in Prosa, öfters in Versen«. Im Goethe-Archiv sollen sich noch ungedruckte Dialoge finden, z. B. einer vom 14. October 1774, in dem Frau Aja eine Rolle spielt

1) Diese Bedeutung des lebendigen Gesprächs in den Schulen der Philosophen deutet schon W. von Humboldt an, Versch. des menschl. Sprachbaus § 20, S. 255 Pott.

ein Haar breit der wirklichen attischen Sprache näher käme: aber diese Reden und Gespräche sollen auch keine treuen Nachbildungen der wirklich gehaltenen sein und konnten deshalb in demselben Kunstdialekt abgefasst sein, den Gorgias zuerst aufgebracht hatte[1]), jenem ionisirten Attisch, das der übrigen Darstellung des Historikers eignet. Anders stand es dagegen mit den Reden z. B. des Andokides, die nichts weiter als Aufzeichnungen der wirklich gehaltenen waren: ihre Sprache musste daher die Sprache der Wirklichkeit, der echt attische Dialekt, aus demselben Grunde sein, aus dem er die Sprache der sokratischen Dialoge gewesen ist, die wenigstens in ihren Anfängen nichts weiter wollten, als die von Sokrates wirklich geführten Gespräche möglichst treu wiedergeben. Die Redner und die Dialogenschreiber haben die echt attische Prosa begründet. Man braucht nun die Bedeutung jener nicht zu unterschätzen, man kann zugeben, dass sie derjenigen der deutschen Predigt für die Entwickelung der neuhochdeutschen Prosa gleichkommt; so wird man doch zugeben müssen, dass die Dialoge in dieser Richtung viel mehr geleistet haben als die Reden. Was wir in den Reden finden, wenigstens in den Reden, die in die Literatur kommen, d. i. den vorbereiteten, ist nicht die vollkommen natürliche Sprache, der unwillkürliche Ausdruck von Gedanken und Empfindungen, sondern durch das Medium der Ueberlegung hindurchgegangen und auf diesem Wege durch die Kunst umgebildet worden; während in den improvisirten Gesprächen — und solche ahmen die schriftlichen Dialoge nach — der Strom der Worte frei und ungezwungen über die Lippen des Sprechenden fliesst, wie

1) Es ist eine eigenthümliche und ich weiss nicht ob hinreichend beobachtete Thatsache, der wir bisweilen in der Geschichte begegnen, dass solche, die in der Literatur einer Sprache Bahn gebrochen, derselben ursprünglich nicht angehören sondern fremd gegenüber stehen. Am Eingang der neuhochdeutschen Literatur tritt uns so Albrecht Haller der Schweizer entgegen, der an der Grenze zweier Sprachen aufwuchs, dem wie allen Schweizern das Hochdeutsche ein fremder Dialekt war, der deshalb Idiotismen in seinen Gedichten nicht vermeiden konnte und der doch auf die folgenden Dichter eine unendliche Wirkung ausübte; und der erste Dichter römischer Zunge, der uns bekannt wird, war der Grieche Livius Andronicus.

er aus dem Quell der Natur aufsteigt, nicht getrieben durch das Druck- und Röhrenwerk rhetorischer Kunst oder gehemmt durch ängstliche Rücksichten. Aber nicht bloss weil sie die Volkssprache reiner, sondern auch weil sie dieselbe vollständiger darstellten, gaben die sokratischen Dialoge ein besseres Bild von ihr als die Reden: denn wie eng erscheint doch der Kreis von Gegenständen, über die die Redner sprachen, wie beschränkt daher auch die Zahl der Worte und Wendungen, deren sie sich bedienen konnten, verglichen mit dem weiten unermesslichen Gebiet, welches Sokrates in seinen Gesprächen durchwanderte und das, wie es Alles, was Menschen seiner Zeit und seines Landes erregte und interessirte, umfasste, so auch nur durch den vollen Umfang der Volkssprache gedeckt werden konnte. Das Bestreben, der attischen Volkssprache in der Literatur Geltung zu verschaffen, ist daher am vollkommensten in der sokratischen Literatur erfüllt worden, mehr noch als selbst in der Komödie. Die Geschichte der attischen Redner bezeugt dies gewissermaassen selber: denn die beiden Redner, welche vor Anderen sich durch Reinheit der attischen Sprache auszeichneten, Lysias und Isokrates [1]), haben beide eine Zeit lang wenigstens und gerade in den Anfängen ihrer Thätigkeit, in freundschaftlichen Beziehungen zum sokratischen Kreise gestanden.

Die Sokratiker als Vertreter atticistischer Tendenzen.

Dieser Atticismus der Sokratiker ist nur ein Moment in ihrem Kampfe gegen die Sophisten. Während die Sophisten mehr an der Erscheinung, an dem Formalen der Dinge hafteten, ging Sokrates tiefer und drang überall auf das Wahre und Wesentliche; während jenen deshalb die Rede oft Selbstzweck wurde und sie dieselbe mit schmückenden Figuren aller Art überluden und ihre freie Entfaltung einengten, war für Sokrates das Wort nur ein Diener des Gedankens [2]) und der

1) Vgl. bes. Dionys. Hal. de Isocr. 2: Ἡ δὲ λέξις, ᾗ κέχρηται, τοιοῦτόν τινα χαρακτῆρα ἔχει. καθαρὰ μέν ἐστιν οὐχ ἧττον τῆς Λυσίου καὶ οὐδὲν εἰκῆ τιθεῖσα ὄνομα· τήν τε διάλεκτον ἀκριβοῦσα ἐν τοῖς πάνυ τὴν κοινὴν καὶ συνηθεστάτην.

2) Diese Anschauungsweise, die Sokrates in seinen Gesprächen praktisch bewährte, hat ihren theoretischen Ausdruck durch Platon gefunden. Im Sinne seines Lehrers fasst Platon seine Feindschaft gegen alle feste Terminologie einmal in den Worten zusammen (Politik. p. 261 E), dass

einfachste ungezwungenste Ausdruck ihm gerade recht; zu einem populären, volksmässigen musste der leztere um so mehr werden, als Sokrates selbst ein Kind des Volkes war und seine Reden sich an jedermann ohne Unterschied der Stände wandten, hingegen diejenigen der Sophisten, da sie ein gewähltes Publikum im Auge hatten, auch eine gewählte Sprache erforderten. Dasselbe Verhältniss, wie es hiernach zwischen den mündlichen Reden der Sophisten und des Sokrates stattfand, wiederholte sich dann in den literarischen Niederschlägen beider, und in den Werken der Sokratiker herrschte der unverfälschte attische Volksdialekt, in denen der Sophisten, auch wenn sie sich nicht der traditionellen ionischen Prosa bedienten, eine gekünstelte, nur für Feinschmecker der Rede geniessbare Sprache[1]). Die Revolution des Denkens,

man um die Wahl des Namens, sobald nur die dadurch bezeichnete Vorstellung klar sei, nicht besorgt sein solle, und verheisst dem, der sich nicht zu sehr um Worte kümmert, im Alter einen desto grösseren Reichthum an Gedanken (vgl. noch Stallbaum zu Platon a. a. O.). Seiner Abneigung gegen den Wortprunk und Flitterstaat der Sophistik hat Platon öfter Ausdruck gegeben, am durchgreifendsten im Phaidros. Das System der Rhetorik, dessen Grundzüge er hier entwirft, lässt ein Ideal der Beredsamkeit durchblicken, in dem dieselbe nicht mehr als die Fertigkeit erscheint aus Phrasen und Redefiguren ein nothdürftiges Ganzes zusammenzuflicken, sondern sich darstellt als eine wahrhaft geistige Thätigkeit, die den reichen ihr zu Gebote stehenden Schatz von Sach- und Menschenkenntniss für ihre Zwecke mit kluger Berechnung zu verwerthen weiss. Mit dieser Theorie, die er den ionisirenden Sophisten entgegenhielt, spricht der attische Sokratiker nur aus, was im Wesentlichen die attischen Redner jener Zeit thatsächlich leisteten.

1) Protagoras und in den meisten seiner Schriften auch Gorgias hielten noch an der conventionellen ionischen Prosa fest und auch, wenn Gorgias sich des Attischen bediente, so war dies nicht der reine Volksdialekt, sondern mit Ionismen versetzt. Prodikos mag Attisch geschrieben haben — obgleich sich dies nicht beweisen lässt — so lehrt doch das in Xenophons Bearbeitung vorliegende Fragment seines Herakles, wie die lebendige natürliche Rede von ihm gezerrt und verdreht wurde, um den Forderungen sowohl der Mode-Rhetorik wie seiner Synonymik zu genügen. Dass Hippias attisch schrieb, zeigen die vom Alexandriner Clemens aufbewahrten Worte seiner Schrift. Ob er dies aber immer that, ist eine andere Frage; und aus der Notiz des Phrynichos, der ihn wegen des Gebrauchs von παραθήκη statt παρακαταθήκη mit dem Chier Ion auf eine Stufe stellt (Rutherford S. 366 denkt bei Ἴωνά τινα συγγραφέα an Herodot. In diesem

welche durch die Sokratik bezeichnet wird, war auch eine Revolution der Sprache. Es ist dies leicht begreiflich. Wenn überhaupt der Charakter der Sprache, wenigstens der Literatursprache, sich der herrschenden Denkweise anpasst, so werden diejenigen, welche den seit lange angesammelten Wust des Wissens bei Seite werfen, gern auch die Sprache aufgeben, in der derselbe seinen Ausdruck gefunden hatte, und, indem sie das Denken aus dem künstlichen und starren, das es mit der Zeit geworden war, zu einem lebendigen und natürlichen machen, auch die Sprache, in die es sich kleidet, der Natur, d. i. der Volkssprache wieder annähern; wie denn in der That die grossen Umwälzungen im Reiche des Gedankens, an die uns die Namen Luther, Lessing und Kant erinnern, Epochen auch in der Geschichte der Literatursprache sind und Des Cartes, mit dem eine neue Periode in der Entwickelung der Philosophie anhebt, im Gegensatz zu den vor ihm Latein schreibenden Philosophen der Begründer der neu-französischen Prosa ist. Der neue Wein musste in neue Schläuche gefüllt werden. Ein neuer Geist wehte freilich auch in den Schriften der Sophisten; aber doch nicht mit der Macht, dass er die alte Form vollkommen hätte durchbrechen müssen und sie gehindert worden wären die Naturphilosophie mit deren eigenen Waffen zu bekämpfen. Wie daher ihre Stellung in der Geschichte der Philosophie im Uebergange von der alten in die neue Zeit, nicht schon zu Beginn dieser ist, so stellt auch ihre Erscheinung in der Literatur uns eine Zwitterbildung dar, da sie sowohl zu dialogischer Gestaltung wie zur Einführung der attischen Prosa nur Anläufe machten und weder in jenem Falle von der gleichmässig sich fortspinnenden Rede, noch in diesem von der hergebrachten Kunstsprache und ihren Ionismen lassen konnten. Seinen besonderen Charakter erhielt dieser Kampf der Volks- gegen die Kunstsprache erst dadurch, dass die Sophisten heimatlos, nirgends recht zu Hause waren, während die Sokratik mit allen Wurzeln im attischen Boden

Falle müsste es aber doch Ἰωνικόν τινα σ. heissen!), müssen wir schliessen entweder, dass er in anderen seiner Schriften der Tradition folgend ionisch schrieb, oder dass er ebenso wenig als Gorgias im Stande war das Attische rein zu schreiben.

hing. Nicht bloss war Sokrates der treuste Sohn seines Vaterlandes, der den Gesetzen seiner Heimat auch dann noch gehorsam blieb, als sie ihm Unrecht thaten, und gegen den niederträchtigen Grundsatz, dass, wo es ihm gut gehe, des Menschen Vaterland sei, durch sein Leben wie sein Sterben protestirte; sondern auch die von ihm ausgestreuten Keime haben sich am tiefsten eingesenkt und sind am reichsten, philosophisch wie literarisch, in solchen aufgegangen, die wie Platon Xenophon Antisthenes und Aischines Attika ihre Heimat nannten: wandten sich daher die Sokratiker der Volkssprache zu, so verstand es sich nach ihrer Herkunft von selber, dass sie die attische wählten, ganz abgesehen also davon, dass das Wesen und Wirken einer so urattischen Persönlichkeit, wie Sokrates, sich im ionischen Gewande nicht treu darstellen liess; ebenso wie es für die die ganze hellenische Welt durchschweifenden, nach dem Beifall aller Hellenen strebenden Sophisten natürlich war, dass sie sich der gemeinhellenischen Umgangs- und Literatursprache bedienten. Die Lust an der Heimatsprache pflegt aber nicht allein zu kommen, sondern ist nur eine einzelne Aeusserung der allgemeinen Freude an allem Vaterländischen überhaupt. Daher ging Hand in Hand mit der Erneuerung der deutschen Sprache und ihrer Wissenschaft im Ausgang des vorigen und im Beginn dieses Jahrhunderts ein Erwachen des deutschen Geistes, das auch noch auf anderen Gebieten zu einem patriotischen Aufschwung führte und daher ist es der grösste der Sokratiker, Platon, der nicht nur der neuen Literatursprache den vollendetsten Ausdruck gegeben hat, sondern auch mit mehr Stolz als irgend ein Anderer sich als Attiker fühlt, mag er nun die klimatischen und Bodenverhältnisse dieser Landschaft, die geistige Begabung ihrer Bewohner rühmen (Tim. p. 24 C.) oder von der Verwirklichung seines Idealstaates im Attika der Urzeit träumen (Tim. p. 25 E. 26 Cf.). So zeigt sich innerhalb der Sokratik eine patriotisch-attische Tendenz. Dieselbe war in jener Zeit keineswegs vereinzelt. Aehnlich wie Platon äusserten sich noch Andere [1]). Auch Kritias, der als Schrift-

Patriotisch-attische Tendenz.

1) Vgl. die Stellen bei Stallb. zu Tim. p. 24 C und Wachsmuth, Die Stadt Athen I, S. 101, 3.

steller unter den Atticisten einen hervorragenden Platz einnimmt, folgt derselben Richtung und der scharfe Tadel, den er gegen das attische Staatswesen seiner Zeit richtet, scheint bei ihm, wie zum Theil auch bei Platon, nur daher zu rühren, dass sein durch die Herrlichkeit einer eingebildeten Vergangenheit verwöhnter Blick die Mängel der Gegenwart desto stärker empfand[1]). Kritias ist aber keineswegs der erste Vertreter dieser vom attischen Patriotismus geleiteten und nach verschiedenen Richtungen sich verlaufenden Bewegung. Vielmehr hatte dieselbe schon mit Solon begonnen, theils politisch, da jede Stärkung des Demos eine Stärkung des attischen Elements der Bevölkerung bedeutete, theils literarisch, da dieser Staatsmann der erste Athener war, der in der Literatur in grösserem Umfange den heimatlichen Dialekt anwandte in der Prosa seiner Gesetze wie in seinen Versen. Gefördert wurde sie sodann durch die Staatsmänner aus dem Alkmaionidengeschlecht, das, wenn es auch von Anderen zu den eingewanderten gerechnet wurde, doch sich selber rühmte authochthon zu sein[2]) durch Kleisthenes, der die ionischen Phylen aufhob[3]), und noch mehr durch Perikles. Dieser Staatsmann, der väterlicher wie mütterlicherseits altattischer Herkunft war[4]), verhalf durch seine Politik dem attischen Wesen zum Sieg über das ionische, indem er Athen zur herrschenden Metropolis des ionischen Stammes

1) Dass Kritias in der athenischen Vergangenheit seine Ideale suchte, dürfen wir aus der Rolle, die ihn Platon im Timaios und Kritias spielen lässt, schliessen. Man möchte ihn einen Romantiker nennen und in einer romantischen Sehnsucht nach entschwundenen Zuständen die Quelle seiner Unzufriedenheit mit jeder Gegenwart so wie seiner ewigen Umsturz-Pläne finden.

2) Da Herodot, ihr Freund, sie als Athener bezeichnet (V 62), so darf man annehmen, dass dies Familien-Traditon war. Pausanius II 18, 9 rechnet sie zu den Neliden, wozu nach Herodot V 61 vielmehr ihre Gegner die Pisistratiden gehörten.

3) Dass dies nur eine Folge seiner Abneigung gegen das ionische Wesen war, sagt Herodot V 69.

4) Mütterlicherseits gehörte er zu den Alkmaioniden, und auf diese Abkunft legt Herodot VI 131 Gewicht, wie dieselbe auch die Spartaner im Auge hatten, als sie zu Beginn des peleponnesischen Krieges die Austreibung des Geschlechts aus Athen forderten. Vom Vater her war er Buzyge.

erhob[1]). Mochten immer Dichter an den grossen Festen Athens, in deren Publikum die Bundesgenossen zahlreich vertreten waren, die ionische Abkunft der Athener verherrlichen[2]) oder Diplomaten sich eben derselben bedienen, um aus ihr gewisse Rechte der Athener über die Ionier abzuleiten[3]) — die eigentliche Herzensmeinung der Athener lernen wir aus solchen öffentlichen wohl berechneten Aeusserungen nicht kennen[4]); die hat uns Herodot verrathen, wenn er uns sagt (I 143), die Athener seiner Zeit hätten sich geschämt Ionier zu heissen[5]). Je stärker gerade damals in dem neuen Bundesstaate attisches und ionisches Wesen sich berührten, desto mehr erwachte in dem Attiker das Gefühl seiner Eigenart und dem mächtig hereinfluthenden Strome ionischer Cultur stemmte sich mit naturgemässer Reaction der Atticismus entgegen. Aehnlich wie bei uns in den Zeiten der Deutschthümler wollte man auch damals seine Gesinnung äusserlich zur Schau tragen: daher erklärt es sich, dass der linnene Chiton der Ionier sammt Krobylos und Cicade aus der Mode kam und hinfort nur noch ein Gegenstand des Spottes für die jüngere Generation war[6]). Auch die gelehrte Forschung trat in den Dienst dieser Bestrebungen: Ursprung und Geschichte Athens suchten Historiker wie Pherekydes von Leros und Hellanikos zu erforschen, die damit den Grund zur

1) Nach einer Bemerkung des Aelius Dionysius, die uns Eustathius zur Il. K p. 813 (angeführt in Lehmanns Lucian I 337) erhalten, würden die atticistischen Tendenzen des Perikles sich sogar auf die Sprache erstreckt haben und er durch sein Beispiel der Anlass geworden sein, dass man attisches τ an Stelle des ionischen σ sprach.

2) Wie Euripides im Ion.

3) Dies thut z. B. bei Thucyd. VI 82 Euphemos als athenischer Gesandter in Kamarina.

4) Die Athener verlangten, dass ihre Dichter auf die anwesenden Bundesgenossen eine gewisse Rücksicht nähmen, wie die Anklage beweist die gegen den Dichter der Babylonier Kleon erhob (Aristoph. Ach. 502f.). Ich beurtheile daher die in Euripides' Ion sich kundgebende Tendenz anders als Wilamowitz Kydathen S. 41, 70, ebenso wie die Aeusserung des Euphemos.

5) Hierzu stimmt es, wenn mit Ἰωνικός τις bei Aristoph. Fried. 46 ein Ionier nicht athenischer Abkunft bezeichnet wird.

6) Thucyd. I 6, 3 und dazu Blümner Griech. Privatalterth. S. 173f.

Bayerische Staatsbibliothek München

Literatur der Atthiden legten, und gleichzeitig wandte die Philologie ihr Interesse der altattischen Sprache zu, studirte deren Wesen an den solonischen Gesetzen[1]) und achtete auf alterthümliche Reste derselben, wie sie sich länger im Munde der Frauen als der Männer erhalten[2]). Auch die Inschriften der Zeit legen Zeugniss von dieser Bewegung ab, da sie sich, wie man längst beobachtet hat, mehr und mehr der Ionismen entledigen. In der Poesie war es zuerst das Drama, welches das attische Wesen zur Geltung brachte: das zeigt sich in der Tragödie des Aeschylus, des Euripides und zumeist des Sophokles, des attischsten unter den drei grossen Tragikern, und mehr noch in der durch Kratinos Eupolis und Aristophanes gestalteten Komödie, die so nur in Attika gedeihen konnte und niemals anderswo heimisch geworden ist. Unter den Prosagattungen aber hat keine dieser Tendenz so kräftigen Ausdruck gegeben als der Dialog, der in dem Maasse, wie er historisch treuer ist als die phantastische Komödie, auch das attische Leben und seine Sprache genauer wiedergab und so für seine Heimat Aehnliches leistete wie die Sophronschen Mimen für Syrakus. Das war zum Theil auch schon die Ansicht der Alten, wenn sie den attischen Dialekt für ein unentbehrliches Requisit des Dialogs ansahen[3]). Mit dem Dialog beginnt das attische Zeitalter der Philosophie nicht

1) Das älteste Zeugniss solcher Studien ist in den Δαιταλεῖς des Aristophanes fr. 222 ed. Kock. Auch die Beispiele, die Platon im Kratyl. p. 398 B und D dem altattischen Dialekt entnimmt, setzen dergleichen voraus: wozu das Lob stimmt, das derselbe in den Gesetzen VII 816 D der alten Sprache überhaupt spendet. Nach Xenoph. Mem. III 14, 7 machte schon Sokrates darauf aufmerksam, dass man im attischen Dialekt εὐωχεῖσθαι für ἐσθίειν sagte, und billigte diese Eigenthümlichkeit des Ausdrucks.

2) Platon Kratyl. 418 Bf. Dieselbe Bemerkung machte man auch in Rom (Cicero de Orat. III 45), als dort im letzten Jahrhundert der Republik vaterländische Alterthümer und Sprache mit besonderer Liebe gepflegt wurden und man auf die Gesetze der 12 Tafeln ebenso zurückging wie in Athen auf die solonischen. Vgl. Taine Ancien Régime III 2, 1. S. 244, 2.

3) Albinos Εἰσαγ. c. 2 S. 148 ed. Herm.: ὡς τῇ τραγῳδίᾳ καὶ τῇ κωμῳδίᾳ τὸ οἰκεῖον μέτρον παρεῖναι καὶ τῇ λεγομένῃ ἱστορίᾳ τὸ πλάσμα, οὕτως καὶ τῷ διαλόγῳ τὴν οἰκείαν λέξιν καὶ σύνθεσιν, ἔχουσαν τὸ Ἀττικόν, τὸ εὔχαρι, τὸ ἀπέριττον, τὸ ἀνενδεές.

nur, sondern er ist auch das Symptom geblieben, an dem man dessen Dauer erkennt. Als die dialogische Form in der philosophischen Literatur wieder der früheren monotonen Weise des zusammenhängenden Vortrags Platz machte, als gleichzeitig an die Stelle des attischen Dialekts eine gemein hellenische Sprache trat, war es entschieden, dass von nun an nicht mehr Attiker sondern Fremde in der Philosophie herrschen sollten und ein neuer Geist in die Wissenschaft eingezogen sei.

B. Die verschollenen Sokratiker.

Im Verhältniss zu den ungeheuren Wirkungen, die von Sokrates ausgingen, müssen die Nachrichten, die darüber auf uns gekommen sind, dürftig erscheinen. Sokrates ist der Mittelpunkt einer weiten Lichtsphäre, aus der nur wenige Namen solcher, die seinen belebenden klärenden Einfluss erfahren haben, erhalten sind; auch über die kleinere Zahl derer, die dieses Licht im Spiegel der Literatur auffingen, ist nur zerstreute und dunkele Kunde geblieben, wenn es ihnen nicht gelang selbständig die Wirkung des Meisters weiter zu leiten und in einem grösseren Kreise von Schülern sich ein dauerndes Andenken zu sichern. Ja, wollten wir uns an Panaitios (Diog. II, 64) halten, so würde unser geringes Wissen über die Sokratiker noch verringert werden, da wir dann in einem grossen Theil der von Diogenes erhaltenen Titel von Schriften nur ebenso viele Anzeichen literarischer Fälschungen sehen dürften und unsere Vorstellung einer umfangreichen sokratischen Literatur mit der Anerkennung allein der Dialoge des Platon, Xenophon, Antisthenes, Aischines und allenfalls des Phaidon und Eukleides vertauschen müssten[1]). Aber wir sind an das Urtheil des alten Kritikers nicht gebunden, da der Maassstab desselben, wonach er über die Echtheit eines Dialogs entschied, aller Wahrscheinlichkeit nach ein Idealbild des sokratischen Gesprächs und somit ein ganz subjektiver war[2]);

1) Dies ist die Ansicht von Wilamowitz, Herm. XIV 187.

2) Wenigstens glaube ich dies in meinen Unters. zu Ciceros philos. Schr. II 360 ff. gezeigt zu haben.

um von anderen Gründen abzusehen die für das Vorhandensein einer sokratischen Literatur auch ausserhalb der von Panaitios gezogenen Grenzen sprechen[1]). An der Spitze dieser Literatur erscheint billiger Weise der, dem Aristoteles diesen Platz angewiesen hat,

Alexamenos[2]).

Zu fragen ob er aus dem euboiischen Styra oder, was wahr-

1) Wollten wir dem Urtheil des Panaitios folgen, so müssten Diogenes oder vielmehr die Gewährsmänner, denen er seine Berichte über die Schriften der Sokratiker entnommen hat, aller Kritik baar gewesen sein. Dass ihre Kritik nicht immer die richtige war, ergibt sich allerdings daraus, dass unter den Schriften des Kebes (II 125) der Πίναξ erscheint. Dass sie aber nicht aller Kritik ermangelten, sieht man daraus, dass sie unter den Dialogen Glaukons (124) 32 als unechte aussonderten und hinsichtlich der Dialoge Simons (123 wo ich οἱ δὲ mit der lateinischen Uebersetzung des Ambrosius durch »alii volunt« erkläre) und Aristipps (84 f.) eine Verschiedenheit der Ansichten notirten. Als ein Zeichen solcher Kritik kann vielleicht auch angesehen werden, dass unter den Schriften Kritons bei Diogenes (121) die Apologie des Sokrates fehlt, die Suidas u. Κρίτων ihm zuschreibt. Selbständig war diese Kritik freilich nicht, sondern offenbar abhängig von dem Bestande einer Bibliothek, worunter dann am Wahrscheinlichsten an die alexandrinische gedacht wird: denn die echten Dialoge sind in der Regel die in einem Bande (ἐν ἑνὶ βιβλίῳ) vereinigten (121, 122, 124 [Glaukon u. Simmias] u. 83). Es stünde sonach das Urtheil des betreffenden Bibliothekars gegen das des Panaitios. Wichtiger ist dass der letztere auch Aristoteles gegen sich hat, wenn derselbe wirklich Alexamenos von Teos für den ersten Verfasser sokratischer Dialoge hielt.

2) Als denjenigen, der zuerst sokratische Dialoge geschrieben, nennt ihn Aristoteles in dem Fragment des Dialogs über die Dichter, welches Athen. XI p. 505 B aufbewahrt hat. Freilich ist weder der Gedanke noch die Form dieser aristotelischen Worte mit voller Sicherheit festzustellen. Aber das steht fest: die Ueberlieferung hat τοὺς Ἀλεξαμενοῦ τοῦ Τηΐου τοὺς πρώτους γραφέντας τῶν Σωκρατικῶν διαλόγων. Und hierin πρώτους in προτέρους oder sonstwie zu ändern sind wir nicht berechtigt. Diogenes III 48 gibt freilich als Meinung des Aristoteles, dass Alexamenos die ersten Dialoge überhaupt, nicht bloss die ersten sokratischen geschrieben habe. Aber Diogenes kann die Meinung des Aristoteles falsch referirt haben — oder nur ungenau; denn wenn Aristoteles die sokratischen Dialoge im Allgemeinen für die ersten hielt, so musste der erste Verfasser sokratischer Dialoge der erste Dialogenschreiber überhaupt sein. So wenig als dieser abweichenden Angabe des Diogenes kommt dem Umstande eine

scheinlich der Ansicht des Aristoteles entspricht[1]), dem kleinasiatischen Teos stammte, erscheint müssig, da in dem einen wie in dem anderen Falle das, worauf es ankommt und wodurch die übrigens dunkle Persönlichkeit des Alexamenos ein Interesse erweckt, gesichert ist, der ionische Ursprung. Als wenn dieser Stamm damals selber auf sein Vorrecht in der Prosa hätte verzichten wollen, sehen wir Angehörige desselben zwei Hauptarten der attischen Prosa in die Literatur einführen: an der Spitze der attischen Beredsamkeit steht, wie man längst weiss, ein Ionier aus den chalkidischen Kolonien, Gorgias, und die ihrem Wesen nach echt attische Literatur des sokratischen Dialogs hat, wie sich uns eben ergeben hat, ihren ersten Vertreter in Alexamenos[2]). Unverkümmert aber sollte

Bedeutung zu, dass in seiner Aufzählung der Sokratiker Alexamenos übergangen wird und nur in einem anderen Zusammenhange gelegentlich (III 48) Erwähnung findet: denn dies lässt sich auch daher erklären, dass Alexamenos nicht in den Kanon der Sokratiker aufgenommen war, sowenig als Pasiphon von Eretria, den wir doch, da seine Dialoge mit denen des Aischines und Antisthenes verwechselt wurden (Diog. II 61) und in ihnen Nikias eine Rolle spielte (Plut. Nic. 4), den unmittelbaren Schülern des Sokrates zurechnen dürfen, oder Polyainos, der nach Suid. u. Αἰσχίνης einem Dialoge des Aischines den Namen gab und hierdurch, wenn man damit die Meinung verbindet, die ihn und nicht Phaidon oder Aischines für den Verfaser des Dialogs Μήδιος hielt (Diog. II 105), das Recht erhält ebenfalls als Sokratiker zu gelten. Uebrigens haben das Nöthige um das überlieferte πρώτους zu retten schon Heitz, die verl. Schr. des Arist. S. 142, und O. Jahn im Herm. II 237 bemerkt. Hinzuzufügen ist noch, dass denselben Sinn, den Dobree durch Aenderung des πρώτους in προτέρους in die Worte des Aristoteles brachte, schon Sigonius de dialogo (Opp. Mailand 1737) S. 443 darin gefunden hatte, wenn er übersetzt: Alexameni dialogos, qui ante Socraticos scripti sunt.

1) Wenigstens nennt er ihn Τήϊος in den Worten, die Athenäus (s. vor. Anm.) von ihm anführt. Nach Diog. III 48 freilich, wenn wir seine Worte streng nehmen wollten, hätte schon der Philosoph geschwankt, wo die Heimat des Alexamenos zu suchen sei. Aber er citirt nicht wörtlich und kann schon in sofern neben Athenäus nicht in Betracht kommen; da er überdies gleichzeitig Favorin citirt, so wird dieser wohl, wie schon Schuster Rh. M. 29. S. 619 vermuthete, auf irgend eine Weise zu der schwankenden Bezeichnung Στυρέα ἢ Τήϊον den Anlass gegeben haben.

2) Vgl. auch o. S. 90, 1. Dass Alexamenos auch attisch schrieb, ist kaum zu bezweifeln. Schon Schuster Rh. M. 29 S. 619 hat dies vermuthet. Das Gegentheil ist sehr unwahrscheinlich: denn die Fähigkeit attisch zu reden und zu schreiben dürfen wir bei einem Ionier aus dem

ihm dieser Ruhm nicht bleiben. Als wenn sich der attische Stolz gegen das Zugeständniss gesträubt hätte, dass ein Ionier die Bahn gebrochen habe für die Literatur des sokratischen Dialogs, nahm man dieses Verdienst vielmehr für Einheimische in Anspruch, die Einen für Xenophon (Diog. II, 48), Andere vielleicht[1]) für Simon. Nur dieser letztere interessirt uns hier weiter. Er soll seines Zeichens ein Schuster gewesen sein und den heiligen Crispin müsste es erbarmen, wenn er um das wechselvolle Schicksal wüsste, das über seinem heidnischen Zunftgenossen gewaltet hat. Noch im vorigen Jahrhundert strahlte sein Stern in vollem Glanze[2]), bis er allmählig unter dem Einfluss moderner Kritik zu erbleichen anfing. Schritt für Schritt vordringend hat dieselbe seinem Wesen immer mehr zugesetzt: erst nahm sie ihm die literarische Reputation[3]), strich ihn sodann aus der

Simon.

Gebiet des attischen Bundesstaates voraussetzen; in diesem Falle aber auch die Neigung, da der echt attische Inhalt in fremder Sprache behandelt viel von seinem Reiz verlieren musste. Vgl. hierzu S. 109, 1.

1) Das vorsichtige »vielleicht« gründet sich darauf, dass bei Diog. II 123 nur steht οὗτος, φασί, πρῶτος διελέχθη τοὺς λόγους τοὺς Σωκρατικούς. Stallbaum, De dialogis nuper Simoni Socratico adscriptis S. 28, nahm dies ohne Bedenken in dem Sinne, dass Simon die ersten sokratischen Dialoge geschrieben habe; Heitz, die verlorenen Schrift. des Arist. S. 143, ebenfalls ohne Bedenken, erklärte »dass er zuerst sogenannte sokratische Unterredungen pflog«. Gegen Stallbaum spricht zunächst der erste und eigentliche Sinn der Worte und sodann der Umstand, dass eine solche Bemerkung, wie sie nach seiner Erklärung in diesen Worten gegeben wurde, schon früher, wo von Simons Aufzeichnung sokratischer Gespräche die Rede war, ihren Platz gehabt hätte. (Diog. 122 οὗτος ἐρχομένου Σωκράτους ἐπὶ τὸ ἐργαστήριον καὶ διαλεγομένου τινά, ὧν ἐμνημόνευεν ὑποσημειώσεις ἐποιεῖτο. vgl. II 48 über Xenophon: καὶ πρῶτος ὑποσημειωσάμενος τὰ λεγόμενα εἰς ἀνθρώπους ἤγαγεν); gegen Heitz lässt sich geltend machen, dass nach seiner Auffassung Simon nicht sowohl, wofür er sonst gilt, ein Schüler als vielmehr der Vorgänger des Sokrates sein und ihm damit ein Verdienst zugeschoben würde, das er in Wirklichkeit nicht zu tragen vermag. In wie fern aber trotzdem bei Einigen der Alten wenigstens die Meinung aufkommen konnte, dass Simon und nicht Sokrates sich zuerst der Gesprächsmethode für philosophische Erörterungen bedient habe, soll nachher zur Sprache kommen (S. 104, 4).

2) Franz Hemsterhuis hielt ihn für werth, seinen Dialog »Simon ou des facultés de l'âme« nach ihm zu benennen und in dem einrahmenden Gespräch desselben ihm eine Rolle zuzuweisen. Vgl. ausserdem Böckh In Platonis qui vulgo fertur Minoem S. 44.

3) So Böckh a. a. O. S. 44 f., der, während noch Brucker den Ver-

Reihe der Schriftsteller[1]), und endlich so zu sagen gar aus der Reihe der Schuster oder vielmehr der lebenden Wesen überhaupt, indem sie den einst gefeierten Ahnherrn Jakob Böhmes in mythische Nebel auflöste[2]). Der Triumph dieser Kritik schien vollkommen, als man in dem gleichnamigen Dialoge Phaidons die Quelle der Simonsage entdeckt zu haben glaubte[3]). Man hat dabei nur übersehen, dass die Dialoge der Sokratiker auf »das Lob poetischer Schöpferkraft«, das man einem von ihnen in diesem Falle zuerkennen wollte, nur beschränkten Anspruch erhoben, dass, wie wir an den platonischen und xenophontischen Werken zur Genüge lernen können, die Situationen darin oft genug frei ersonnen waren, die auftretenden Personen aber nichtsdestoweniger historisch blieben[4]). So ist es gekommen, dass der »Simon« des Phaidon, in dem man glaubte den Schuster gleichen Namens für alle Zeiten begraben zu haben, eine Falle vielmehr für dessen Kritiker geworden ist: denn weit entfernt deren destruktive Tendenzen zu unterstützen sichert er vielmehr seinem Helden, nach dem er den Namen trägt, dessen gefährdete Existenz[5]). Aber woher nahm man denn überhaupt das Recht dieselbe zu bestreiten? Ist es denn undenkbar, dass schon in Athen einmal ein Mann dieser Zunft philosophirte oder dass Sokrates mit ihm verkehrte? Aber,

lust der Dialoge Simons beklagt hatte, behauptete, dass dieselben elendes Machwerk gewesen und ebendeshalb von den Alten Schusterdialoge (σκυτικοὶ λόγοι) genannt worden seien.

1) Zeller, Die Phil. d. Gr. II^a S. 206, 3^3.

2) Nachdem schon Zeller a. a. O. S. 206 es ausgesprochen hatte, dass wahrscheinlich der ganze Mann eine erdichtete Person sei, hat Wilamowitz (Herm. XIV 187) auch dies »wahrscheinlich« entfernt und es für eine ausgemachte, jedem Knaben bekannte Wahrheit erklärt, dass der Schuster Simon keine historische Figur sei.

3) Wilamowitz a. a. O.

4) Freilich haben wir auch in den platonischen Dialogen Personen, deren historische Realität uns durch andere Nachrichten nicht verbürgt wird. Dieselbe aber deshalb zu leugnen würde mir ein überspannter Subjectivismus scheinen, der Alles, was sich seiner Kenntniss entzieht, als nicht existirend behandelt.

5) Wäre es sicher, was vor der Hand nur eine scharfsinnige Vermuthung Ferdinand Dümmlers (Antisthen. S. 37, 1) ist, dass Simon auch in einem Dialoge des Antisthenes eine Rolle spielte, so würde vollends die Geschichtlichkeit seiner Persönlichkeit über jeden Zweifel erhaben sein.

sagt man[1]), Xenophon oder Platon hätten seiner doch erwähnen müssen. Als wenn diese es sich zur Aufgabe gemacht hätten uns alle Sokratiker oder auch nur die hervorragenden unter ihnen vollständig aufzuzählen[2]). Lassen wir ihm daher seine Existenz gelten, so ist freilich auf der anderen Seite nicht zu leugnen, dass, was genaueres über dieselbe berichtet wird, zum Theil den Charakter der Anekdote trägt[3]); historisch mag dagegen sein, weil sie uns aus verschiedenen Spuren entgegentritt, eine gewisse Geistesverwandschaft mit den Kynikern[4]). In seinen Schriften oder denen, die das

1) Zeller a. a. O. S. 206, 4.

2) So schweigt bekanntlich Platon über Xenophon und nur an einem Haare hing es, dass auch Platons Name uns nirgends in den xenophontischen Schriften begegnete (vgl. Mem. III 6, 1, die einzige Stelle wo Platon genannt wird). Wer den Menexenos nicht für ein platonisches Werk hält, findet bei Platon kein Wort über den Verkehr des Sokrates mit Aspasia und Xenophon gedenkt ihrer nur ganz beiläufig Memor. II 6, 36, während Antisthenes sowohl als Aischines sie zum Gegenstand eigener Dialoge gemacht hatten. Antisthenes und Aristipp werden von Platon nur gelegentlich erwähnt; kein Dialog trägt nach ihnen den Namen. Hieraus erhellt zur Genüge, dass, wenn Xenophon und Platon über Simon schweigen, Phaidon aber ihm einen eigenen Dialog gewidmet hatte, er deshalb nicht nothwendig eine von Phaidon erdichtete Persönlichkeit sein muss; vielmehr lässt sich jenes Stillschweigen auch so erklären, dass Xenophon und Platon an dem auch ihnen wohl bekannten Mitgliede des sokratischen Kreises nicht das gleiche persönliche oder sachliche Interesse nahmen wie Phaidon, welches nöthig gewesen wäre um ihm einen Platz auch in ihren Werken zu verschaffen.

3) Hierher gehört (Diog. II 123) dass Perikles ihm Wohnung und Unterhalt in seinem Hause angeboten, er dies aber mit dem Bemerken abgelehnt habe, dass ihm die Freiheit der Rede um keinen Preis feil sei. Aehnlich stellte sich dass Verhältniss beider möglicher Weise auch der angebliche Aristipp (Socraticor. ep. 13) vor, wenn er sagt, Perikles sei nur durch sein Amt und durch den Krieg abgehalten worden Simon ebenfalls zu besuchen.

4) So nähert sich seine Lebensauffassung der kynischen nach Socratic. epist. 12 (vgl. auch Wilamowitz a. a. O. S. 190); kynisch ist sodann seine Freimüthigkeit (Diog. II 123) und endlich die Festigkeit mit der er im Gespräch jeder Behauptung gegenüber auf dem λόγος bestand (Synesios Dion 37 f.). Dass man ihm kynische Ansichten zutraute, lehrt auch der Titel einer der ihm beigelegten Schriften (Diog. II 122) περὶ ἀρετῆς ὅτι οὐ διδακτόν: denn für nicht lehrbar konnte ein Sokratiker die Tugend doch nur in dem Sinne erklären, dass er zu ihrer Vollendung ausser der

Alterthum für solche hielt, kam das originelle Wesen des Mannes schwerlich zum Ausdruck; ganz abgesehen davon, dass wir nicht mehr zu beurtheilen vermögen, wie viele von ihnen mit Recht als seine Werke galten (S. 100,1)[1]. — Unter den schriftstellernden Sokratikern tritt uns zunächst nach Simon in der Liste des Diogenes Glaukon entgegen, unter dem kein Anderer als Platons jüngerer Bruder gemeint sein kann. In der Republik ist ihm ein glänzendes Denkmal gesetzt. Wir lernen ihn hier kennen als einen jungen Mann ritterlichen Wesens, dem der Gedanke des Staates die Seele füllt, dabei hochgebildet, gewandt in der Rede und unermüdlich im Forschen und Denken. Warum sollte er nicht auch Dialoge geschrieben haben? Für die Echtheit der 9 ihm zugeschriebenen spricht der Umstand, dass von diesen 32 als unechte unterschieden werden (Diog. II, 124). Wir kennen nur die Titel, und an diesen ist bemerkenswerth, dass sich in ihnen Glaukon.

Erkenntniss auch die Uebung für nöthig hielt (Zeller II^a 267, 2). Deshalb, wie es scheint, machte man im Alterthum Antisthenes zu seinem Verehrer (Socratic. ep. 13). Man könnte sich wundern und fragen, warum nicht umgekehrt Simon zu einem Anhänger des Antisthenes oder doch zu seinem gleichstehenden Genossen. Die Antwort ist, dass nach der Vorstellung des Alterthums Simon innerhalb des sokratischen Kreises eine bevorzugte Stellung einnahm und im Zusammenhang hiermit sogar Sokrates gegenüber eine gewisse Selbständigkeit behauptete (Synesios a. a. O.). Dieselbe würde sich dann erklären, wenn er schon vor dem Verkehr mit Sokrates auf eigene Hand philosophirt hätte: man könnte annehmen, dass eben dies die Aufmerksamkeit des Sokrates erregt und dass Sokrates selber dies in Phaidons Dialog erzählt hätte; denn dass durch die Schilderung, welche dieser Dialog gab, das Bild Simons im Alterthum hauptsächlich festgestellt und verbreitet worden ist, räume ich Wilamowitz vollständig ein. So fällt ein neues Licht auf die schon besprochene (S. 102, 1) Nachricht des Diogenes, dass Simon zuerst (also noch vor Sokrates) sokratische Gespräche gepflogen habe.

1) Böckh, In Platonis qui vulgo fertur Minoem S. 45 f., hatte dem Simon vier kleine pseudo-platonische Dialoge, περὶ ἀρετῆς, περὶ δικαίου, den Hipparch und den Minos, zuschreiben wollen — eine Ansicht, die heutzutage schwerlich noch von jemand getheilt wird und in der That in der Uebereinstimmung der Titel keine genügende Gewähr hat. Noch weniger vermag ich die Vermuthung Teichmüllers zu billigen, der (Literarische Fehden II S. 105 ff.) Simon für den Verfasser der dorisch geschriebenen Διαλέξεις hält. Und wird sie überhaupt jemand billigen? s. auch S. 107, 1.

eine gewisse Familienähnlichkeit ausspricht, insofern als sie von Personen hergenommen sind[1]) gerade wie die meisten der platonischen. — Es folgt das thebanische Freundespaar Simmias und Kebes, deren Andenken durch Platons unvergängliche Kunst mit den letzten Augenblicken des Sokrates verflochten ist. Zu der Liebe, mit der er ihr Bild im Phaidon gezeichnet hat, hat wohl eine gewisse Verwandtschaft des Geistes mitgewirkt: denn Simmias und Kebes sind ausser Platon die einzigen Sokratiker, in deren Wesen sich Pythagoreisches mit Sokratischem verband; nur dass die gleichen Elemente auf beide in umgekehrter Folge gewirkt haben, Platon als Sokratiker anfing, um erst später sich dem Pythagoreismus zuzuwenden, Simmias und Kebes dagegen früher in ihrer Heimat die dogmatische Sprache des Pythagoreers Philolaos vernahmen und dann erst in Athen von dem Forschungseifer des Sokrates durchglüht wurden. Die Lust am dialektischen Gespräch[2]), ihre Gewandheit in demselben und die Verehrung für Sokrates — das sind drei Ursachen, durch die sie wohl bestimmt werden konnten sokratische Dialoge zu verfassen. Unter den drei freilich, die Diogenes (II, 125) dem Kebes zuschreibt, können wir sogleich einen als unecht ausmerzen, »das Gemälde« (Πίναξ), wenn darunter, was doch alle Wahrscheinlichkeit für sich hat, das erhaltene Gespräch des Namens zu verstehen ist. Es versteht sich von selber, dass hiernach auch der Ursprung der übrigen, nicht nur der dem Kebes sondern auch der dem Simmias beigelegten, einem gewissen Zweifel unterliegt. Unter allen Umständen aber wird man zugeben müssen, dass der Fälscher nicht ganz roh verfahren ist, sondern mit Rücksicht auf die eigenthümliche Stellung gearbeitet hat, die Sim-

Simmias und Kebes.

1) Es sind die folgenden: Φειδύλος Εὐριπίδης Ἀμύντιχος Εὐθίας Λυσιθείδης Ἀριστοφάνης Κέφαλος Ἀναξίφημος Μενέξενος. Unwillkürlich denkt man bei Κέφαλος daran, dass Kephalos im Eingang der Republik eine Rolle spielt, also in demselben Werke, in dem Glaukon neben Sokrates die Hauptrolle hat.

2) Besonders gilt dies von Simmias, wie dies ausser dem Phaidon noch durch folgende Worte des Sokrates im Phaidr. p. 242 A f. bezeugt wird: θεῖός γ'εἶ περὶ τοὺς λόγους, ὦ Φαῖδρε, καὶ ἀτεχνῶς θαυμάσιος. οἶμαι γὰρ ἐγὼ τῶν ἐπὶ τοῦ σοῦ βίου γεγονότων μηδένα πλείους ἢ σὲ πεποιηκέναι γεγενῆσθαι ἤτοι αὐτὸν λέγοντα ἢ ἄλλους ἑνί γέ τῳ τρόπῳ προσαναγκάζοντα. Σιμμίαν Θηβαῖον ἐξαιρῶ λόγου. τῶν δὲ ἄλλων πάμπολυ κρατεῖς.

mias und Kebes im sokratischen Kreise einnahmen: denn nur so würde es sich erklären, wie dem Kebes ein Dialog Namens Ἑβδόμη, was an pythagoreische Zahlenspeculation erinnert, und dem Simmias einer περὶ ψυχῆς zugeschrieben werden konnte, welcher letztere Titel innerhalb der sokratischen Literatur höchst auffallend ist und nur noch im platonischen Phaidon sein Seitenstück hat[1]) — Unter allen Sokratikern, die wir kennen, hatte keiner mit Sokrates in so langem und engem Verkehr gestanden als sein Alters- und Gaugenosse Kriton, den wir im Leben und Sterben aufs treuste um ihn bemüht finden. Keiner hätte uns mehr über Sokrates berichten können als dieser älteste seiner Freunde und der Antheil, den er an Sokrates nahm, der Werth, den er auf sein Urtheil und seinen Rath legte, machen es sogar wahrscheinlich, dass er, wie er dies Andere thun sah, sich ebenfalls dieses und jenes seiner Gespräche aufzeichnete, zu bleibender Erinnerung und ohne dabei von schriftstellerischem Ehrgeiz geleitet zu werden. Von diesem Standpunkt aus müssen wir daher geneigt sein die Dialoge, deren Titel uns angeführt werden (Diog. II, 121), für echt zu halten; und dass in einigen derselben sich Kritons eigenthümlicher Charakter zu spiegeln scheint[2]), kann uns in dieser vorgefassten Meinung nur bestärken. Kriton.

1) In neuerer Zeit hat Blass (Fleckeis. Jahrb. 1881 S. 739 f.) die Vermuthung ausgesprochen, dass die dorisch geschriebenen Διαλέξεις (o. S. 57) dem Sokratiker Simmias gehören und unter anderen Titeln bei Diogenes verborgen sind. Dies ist aber sehr unwahrscheinlich: denn weder ist es nöthig das überlieferte Μύστας in Σιμμίας zu ändern, noch glaublich, dass die von Diogenes verzeichneten Dialoge im dorischen Dialekt geschrieben waren, da er auf eine solche Absonderlichkeit hier wohl ebenso hingewiesen haben würde, als er dies bei Aristipp II 83 thut. Vgl. noch E. Rohde Gött. Gel. Anz. 1884 No. 1 S. 24 ff., M. Schanz Hermes 19 S. 369ff., Wilamowitz Gött. Progr. 1889 S. 7 ff. dazu F. Dümmler Akademika S. 259, 2. Nach Th. Bergk (Fünf Abhandl. S. 117 ff.), dem Zeller (Archiv f. Gesch. d. Ph. V S. 177) zustimmt, war der Verfasser ein Sophist, der in den nächsten Jahrzehnten nach dem Ende des peloponnesischen Krieges in Cypern lebte. C. Trieber im Hermes, 27, 218, entscheidet sich für Abfassung vor dem Jahre 401. Ueber Teichmüller's Ansicht s. oben S. 105, 1.

2) Kriton war ein Mann des praktischen Lebens. Es fehlte ihm zwar nicht an Wissbegierde (Platon Euthyd. 304 C), wohl aber an jedem tieferen wissenschaftlichen Interesse und er muss sich deshalb von Sokrates einen Vorwurf machen lassen, weil er für die Erziehung seiner Söhne

Dass ausser den bisher Genannten auch noch Andere sokratische Dialoge schrieben, von denen uns weder die eigenen Namen noch die Namen ihrer Schriften bekannt werden, halte ich für sehr wahrscheinlich[1]). Wie viele hatten ein Interesse daran sich und Anderen das Andenken an die Gespräche mit Sokrates zu erhalten! Wenn diese ganze Literatur nichtsdestoweniger für uns mehr oder minder verschollen ist, so ist dies in der Hauptsache gewiss kein unverdientes Schicksal, da die Mehrzahl dieser Dialoge über den Charakter von Notizen oder Memoiren sich wohl kaum erhob und, indem sie nur das Skelett eines sokratischen Gesprächs gab, nicht belebt durch anschauliche Schilderung der Scenerie, auf den Reiz verzichtete, der auch noch einen späteren Leser hätte fesseln können[2]).

C. Aristippos. Eukleides. Phaidon.

Aristipp. Mit den vorher besprochenen theilte Aristipp das Schicksal aus dem Kanon derer, die sokratische Dialoge geschrieben

von der Philosophie keinen Gewinn erhofft (Euthyd. 307 A f.). Ist das nicht der Mann, von dem wir erwarten können, dass er sich solche Aeusserungen des Sokrates notirt haben wird, in denen er den ihm zusagenden Gedanken fand, ὅτι οὐκ ἐκ τοῦ μαθεῖν οἱ ἀγαθοί, wie in der That der Titel einer seiner Dialoge lautete? Wenn ferner ein guter Haushalter, wie Kriton war, vor Allem auf Ordnung hält, so entspricht es abermals seinem Wesen, dass unter den ihm zugeschriebenen Dialogen sich einer περὶ εὐθημοσύνης (vgl. Xenoph. Cyrop. VIII 5, 7) befindet.

1) Wenigstens das Andenken eines derselben lässt sich noch retten. Als Verfasser des Dialogs Μήδιος concurrirt bei Diog. II 105 mit Phaidon und Aischines ein Polyainos. Menage denkt dabei an den Schüler Epikurs; dass aber ein Sokratiker zu verstehen sei, ist schon desshalb wahrscheinlich, weil als Verfasser jenes Dialogs neben ihm zwei Sokratiker genannt werden, und wird weiterhin noch dadurch bestätigt, dass ein Dialog Namens Πολύαινος als ein Werk des Aischines circulirte (Suid. u. Αἰσχ.).

2) Dies ergibt sich daraus, dass ihre Titel von dem Inhalt und nicht von Personen hergenommen sind, gerade wie die der pseudo-platonischen περὶ δικαίου und περὶ ἀρετῆς. Wie in diesen, wird daher wohl auch in ihnen Sokrates mit einem ungenannten ἑταῖρος im Gespräch aufgetreten sein. Eine scheinbare Ausnahme bildet der Πρωταγόρας ἢ Πολιτικὸς Kritons, der seinen Namen tragen mochte, nicht weil Protagoras darin redend auftrat, sondern weil seine Theorie den Gegenstand des Gesprächs bildete;

hatten, von Panaitios ausgeschlossen zu sein. Man hat angenommen, dass auch die Gründe, die den stoischen Kritiker in diesem Falle bestimmten, die gleichen gewesen seien und Panaitios die unter Aristipps Namen gehenden Dialoge nicht für echte Werke des Philosophen gehalten habe. Aber mit Unrecht. Vielmehr waren die Aristipps Namen tragenden Dialoge gar keine sokratischen; Dialoge wohl, aber nicht solche, in denen Sokrates redend auftrat[1]. Dieser noch nicht beachtete Umstand ist sehr merkwürdig: schon längst hatte man auf Grund des Inhalts seiner Philosophie sowie der Nachrichten über sein Leben behauptet, dass dieser Schüler des Sokrates dem Lehrer von Anfang an freier und selbständiger gegenüber gestanden habe als irgend ein anderer[2]; nun verräth sich

eine wirkliche dagegen wohl der Φρύνιχος des Kebes und sämmtliche echte Dialoge Glaukons, von denen in dieser Hinsicht schon S. 106, 1 die Rede war. Ausserdem war eine reichere Entfaltung des mimischen Beiwerkes bei den Dialogen wenigstens des Kriton, Simon und Simmias schon durch deren Kürze ausgeschlossen, die es, wie wir bei Diogenes sehen, möglich machte eine grosse Zahl derselben in Einem Bande zu vereinigen.

1) In dem Verzeichniss der aristippischen Dialoge, welches Diogenes II 84 gibt, ist zunächst bemerkenswerth, dass darin auch solche Schriften aufgenommen sind, welche, wie man ziemlich sicher behaupten kann, keine dialogische Form hatten, so der Brief an seine Tochter Arete und die Chrien. Aber auch diejenigen, denen wir dialogische Form zusprechen dürfen, wie dem Ἀρτάβαζος und Φιλόμηλος, nöthigen uns doch durch ihren Titel keineswegs an Gespräche gerade mit Sokrates zu denken. Vollends in den im dorischen Dialekt abgefassten kann Sokratesnicht das Wort geführt haben: denn das wäre ja nicht anders, als wenn ein Mecklenburger oder Schweizer Schüler Hegels es sich wollte einfallen lassen, Gespräche mit dem grossen Philosophen zu veröffentlichen, in denen dieser seine tiefsinnigen Anschauungen in der Sprache Fritz Reuters oder der Urkantone entwickelte. Selbst ein Fälscher hätte diese Abgeschmacktheit nicht begehen können, ausser wenn er wirklich eine komische Wirkung beabsichtigt hätte. Es ist also kein Widerspruch, wenn Panaitios, bei Diog. II 64, Aristipp nicht unter den Verfassern sokratischer Dialoge nennt und 85 eine Reihe von Schriften dieses Philosophen, darunter auch einen Dialog, den Artabazos, für echt anerkennt; und jede Textesänderung, sowohl die, welche zur Beseitigung des Widerspruchs Nietsche Rh. M. XXIV S. 187 vorschlug, F. Dümmler, Antisthenica S. 66, 1 modificirte, und der ich selber früher (Unters. zu Ciceros philos. Schr. II 363, 1) zustimmte, als auch die frühere von Susemihl Rh. M. 26 S. 338 f. erscheint als unnöthg.

2) Zeller II[a] 289 ff. 323.

uns dasselbe auch durch die äussere Form seiner Schriften, die, insoweit sie dialogisch ist, den Einfluss des Sokrates nicht verkennen lässt, darin aber, dass sie nicht diesen sondern andere Personen zu Trägern des Gesprächs macht, sich von ihm emancipirt[1]).

Eukleides. In den engsten Kreis der Sokratiker führt uns Eukleides. Er war einer der ältesten und treusten Schüler des Sokrates. Dies Verhältniss sprach sich auch in seinen Schriften aus: denn nicht bloss waren dies sämmtlich Dialoge[2]) und zwar solche, deren Personen wohl alle der nächsten Umgebung des Sokrates entnommen waren[3]), sondern auch von der ursprünglichen Lebendigkeit der sokratischen Gespräche war wenigstens ein Hauch noch in ihnen zu spüren[4]). Das mag

1) So nähert er sich auch in dieser Beziehung den Sophisten. Geht aber doch auch hier nicht ganz zu ihnen über: denn dazu würde gehören, dass er mythische oder allegorische Figuren in das Gespräch eingeführt hätte, während er doch, worauf die Titel Φιλόμηλος und Ἀρτάβαζος deuten, immer noch einigermaassen historischen Boden unter sich behielt.

2) Dies sagt Diogenes II 108, und es widerspricht dem nicht, wenn derselbe zu den Dialogen auch einen Ἐρωτικὸς rechnet, da in diesem die Liebesrede, mag sie immer den grössten Raum eingenommen haben, doch wie der Ἐπιτάφιος im platonischen Menexenos von einem Gespräch kann eingerahmt gewesen sein (Hermes X S. 66).

3) Beim Αἰσχίνης, Κρίτων, Ἀλκιβιάδης lehrt dies der erste Blick. Für den Φοίνιξ beweist es Platon Symp. p. 172 B. 173 B. Und dass uns Λαμπρίας in derselben Eigenschaft unbekannt ist, wird wohl nur die Schuld unserer mangelhaften Ueberlieferung sein.

4) Sonst würde sich Panaitos ihnen gegenüber schwerlich mit einem blossen Zweifel an der Echtheit begnügt haben (Diog. II 64). Vgl. S. 99, 2. Wollte man übrigens, dem Urtheil des antiken Kritikers folgend, den Eukleides ganz aus der Reihe der Schriftsteller streichen, so würde dem der Eingang des platonischen Theätet widersprechen: denn Platon würde schwerlich den Eukleides hier als den Verfasser eines einzelnen Dialogs fingirt haben, wenn derselbe nicht im Allgemeinen als Verfasser von Dialogen bekannt gewesen wäre. — Erhalten ist uns aus Euklids Dialogen kein Fragment von Belang, ausser dem einen bei Stob. Floril. VI 65. Wegen des rhetorischen Charakters, den dasselbe trägt, möchte man es dem Erotikos zuweisen; eine Beziehung auf den Eros freilich, kann ich nicht wie Meineke Anal. crit. ad Athen. Deipnos. S. 259f, darin finden. Die Bemerkung über die Liebe, die Hermias als euklidisch zu geben scheint, giebt er in Wahrheit vielmehr als eine von Herakleides herrührende (Unters. zu Ciceros philos. Schr. II 396 f. Schanz im Herm. XVIII 129 ff.). — Vermuthen lässt sich, dass aus dem Αἰσχίνης genommen ist, was wir

dem Mann dorischer Abkunft, der in einem fremden Dialekte schrieb, immer hoch angerechnet werden, erklärt wird es bei dem Megariker durch die Nachbarschaft Athens. Nicht so bei Phaidon von Elis, der deshalb in dieser Hinsicht ein noch grösseres Verdienst in Anspruch nehmen darf. Zu der fremden Abkunft, die ihm mit seinem älteren Genossen gemein war, kam bei diesem jüngsten Schüler des Sokrates noch die verhältnissmässig kurze Zeit, während der er mit seinem Lehrer verkehrt hatte, und das jugendliche Alter, in dem er damals stand, um es doppelt begreiflich zu machen, dass de nGipfel der Vollkommenheit das sokratische Gespräch in seinen Dialogen nicht erreichte; trotzdem können auch sie des künstlerischen Reizes nicht entbehrt haben und wird ihre Feinheit ausdrücklich gerühmt[1]). Zwei davon hafteten im Gedächtniss auch noch des späteren Alterthums, Simon und Zopyros[2]). Phaidon.

bei Diog. L. II 34 lesen: Αἰσχίνου δὲ εοἰπότος »πένης εἰμὶ καὶ ἄλλο μὲν οὐδὲν ἔχω, δίδωμι δέ σοι ἐμαυτόν« »ἆρ᾽ οὖν, εἶπεν, οὐκ αἰσθάνῃ τὰ μέγσιτά μοι διδούς;« Oder stammen daher die Voraussagung des Sokrates, dass er nach drei Tagen sterben werde, und die Erzählung des Traumgesichts? Bei Platon ist es Kriton, der beides hört, nach Andern war es Aischines (Diog. L. II 35. 60. III 36) und diese Andern, die Platon einer historischen Fälschung zeihen, könnten einen Anhalt in Eukleides Dialog gefunden haben.

1) Admodum elegantes nennt sie Gellius II 18, 5. Ausserdem kann man auch bei ihnen wie bei den Dialogen des Eukleides (s. vor. Anmerkg.) auf einen gewissen künstlerischen Werth aus dem Urtheil des Panaitios schliessen, der es nicht wagte ihre Echtheit entschieden zu verwerfen, sondern sich darauf beschränkte sie zu bezweifeln (Diog. II 64).

2) Der Zopyros wird von den Atticisten citirt (Preller, Ausgew. Aufsätze S. 370) und die Spur des Simon ist deutlich Socratic. epist. 13, worauf schon früher Böckh in Platonis Min. S. 44 und mit grösserem Nachdruck Wilamowitz, Hermes XIV, S. 189 ff., hingewiesen hat. Dass Phaidon noch mehr als diese beiden Dialoge geschrieben habe, möchte man allerdings annehmen. Aber keiner von denen, deren Titel uns ausserdem genannt werden, hat das Recht als ein echtes Werk des elischen Philosophen zu gelten: denn um von denen ganz abzusehen, die dadurch, dass nur Suidas u. Φαίδων sie kennt, hinreichend gerichtet sind, so lässt die milde Kritik des Diogenes nur jene beiden übrig und zweifelt hinsichtlich der anderen. Unter diesen letzteren verdient unsere Aufmerksamkeit der Νικίας. Derselbe ist möglicherweise identisch mit dem Dialoge Pasiphons, aus dem Plutarch Nic. 4 Einiges mittheilt; denn, wie wir aus Diog. II 61 sehen, hatte derselbe nicht bloss Dialoge des Aischines und Antisthenes gefälscht. Zu den zweifelhaften Dialogen Phai-

In beiden sind wir berechtigt lebensvolle Schilderung der Scenerie und einen Anflug jener feinen Komik vorauszusetzen, wie sie sich z. B. im platonischen Protagoras finden. An der Simon. Gestalt des Schuster Simon konnte dieser Humor sich aufs anmuthigste emporranken [1]. In der Einleitung erzählte Phaidon oder vielleicht Sokrates selber [2] von der erstaunlichen Weisheit des Mannes und berief sich zum Beweise derselben vermuthlich darauf, dass es demselben gelungen war den Prodikos, dessen Weisheit sprichwörtlich war, zu widerlegen [3].

dons werden nach Cobets Text des Diogenes auch σκυτικοὶ λόγοι gerechnet, für deren Verfasser Andere den Aischines hielten. Nun sagt uns aber Diogenes selber (II 122), was er unter σκυτικοὶ λόγοι oder διάλογοι versteht: Dialoge, nicht etwa in denen neben Sokrates ein Schuster redend auftritt, sondern solche, die einen Schuster und zwar Simon zum Verfasser haben. Für den Verfasser solcher Dialoge konnte man daher nicht Phaidon oder Aischines halten. Es bleibt also nichts übrig, als zu der Ansicht Menages (zu Diog. a. a. O.) und Prellers (Ausg. Aufs. S. 370) zurückzukehren und statt σκυτικοὺς λόγους bei Diogenes Σκυθικοὺς λ. zu schreiben. Aus diesen Σκυθικοὶ λόγοι mag zum Theil entnommen sein, was von Aeusserungen des Anacharsis Diogenes I 102 ff. gibt und was Maximus Tyr. diss. 31, 1 Dio Chrys. or. 32, p. 674 R (I, S. 415 Dindf.) und Sext. Emp. adv. dog. I 55 ff. berichten.

1) Dass der Gegenstand humoristisch behandelt war, lehrt Aristipps Brief an Simon (Socratic. ep. 13): denn hier heisst es, dass Phaidon den Simon verspottet habe (οὐκ ἐγω κωμῳδῶ ἀλλὰ Φαίδων). War Sokrates der Erzähler des Ganzen, so wird der Humor in der gewöhnlichen sokratischen Ironie bestanden haben, die vielleicht nur etwas stärker als sonst hervortrat.

2) Dass in Aristipps Briefe (s. vor. Anmkg.) Phaidon als derjenige genannt wird, der Simon verspottet habe, verträgt sich natürlich mit der Vermuthung, dass er diesen Spott dem Sokrates in den Mund gelegt hatte.

3) Zu dieser Vermuthung gibt Aristipps angeführter Brief (Anm. 1) Anlass, dessen Anfang so lautet: οὐκ ἐγώ σε κωμῳδῶ ἀλλὰ Φαίδων λέγων γεγονέναι σε κρείσσω καὶ σοφώτερον Προδίκου τοῦ Κείου, ὅς ἔφα ἀπελέγξαι σε αὐτὸν περὶ τὸ ἐγκώμιον τὸ εἰς τὸν Ἡρακλέα γενόμενον αὐτῷ. Die Probe der Weisheit war um so einleuchtender, wenn die Widerlegung gerade einer so berühmten Darstellung des Sophisten galt, als der Herakles am Scheidewege war. — Das Vorhandensein eines Sprichworts Προδίκου σοφώτερος wird durch Aristoph. Wolk. 361 und Vögel 692 bestätigt (auch im platonischen Protag. p. 315 E wird er durch das Beiwort πάσσοφος vor Anderen, darunter Protagoras und Hippias, ausgezeichnet) und Zeller hätte um seine künstliche Deutung desselben (der auch Martin Schanz, Die Sophisten S. 45, beistimmt) »weiser als ein Schiedsrichter« (I 953, 3) zu

Hieran schloss sich, wie es scheint, die Erzählung eines einzelnen Gesprächs über einen uns unbekannten Gegenstand[1]), worin Simon tapfer seinen Mann gestellt hatte und dem Sokrates mit einer gewissen Selbständigkeit gegenüber getreten

rechtfertigen, erst zeigen müssen, dass die Weisheit der Schiedsrichter jemals in besonderem Ansehen gestanden hat, und vor Allem, dass die Angaben der antiken Lexikographen über diese Bedeutung von πρόδικος wirklich zuverlässig sind. — Eine Vermuthung darüber, in welcher Richtung sich jene Widerlegung bewegte, hat Wilamowitz Hermes XIV S. 191 f. aufgestellt: Simon habe sich zwar insofern an Prodikos angeschlossen, als er mit diesem die ἡδονή verwarf, darin aber sei er von ihm abgewichen, dass er unter der ἀρετή etwas anderes verstand, nämlich nicht diejenige Tugend, die in den Strapazen kriegerischen Lebens und kriegerischer Erziehung besteht, sondern eine solche, wie sie auch ein Schuster ausüben kann. Diese Vermuthung ruht aber auf der falschen Voraussetzung, dass die Tugend bei Prodikos wirklich nur in dem beschränkten Sinn einer bloss kriegerischen gefasst werde: was, wie Xenoph. Mem. II 1, 32 lehrt, keineswegs der Fall ist. Ausserdem aber lässt sie sich mit dem Lob nicht vereinigen, das nach Aristipps Brief Simon dem Prodikos spendete (σὺ δὲ ὁμολογῶν εὐλόγως ἐρωτᾶν Πρόδικον) und woraus jener den Schluss zieht, dass Simon sich eigentlich hätte auf seine, Aristipps, und nicht auf die Seite des Antisthenes schlagen müssen. Was man im Alterthum und was daher auch Simon an der Darstellung des Prodikos tadeln konnte, zeigt Maximus Tyr. diss. XXI 7 S. 114 ed Reike: Ἀλλ᾽οὐδὲ τὸν Ἡρακλέα ἔγωγε ἡγοῦμαι ἄγευστον καὶ ἀμέτοχον ἡδονῆς διαβιῶναι, οὐ πείθομαι παντάπασι τῷ Προδίκῳ. Ἀλλ᾽ εἰσὶ γὰρ ἀνδρὸς ἡδοναὶ παραμυθούμεναι τοὺς δι᾽ ἀρετῆς πόνους, οὐ διὰ σαρκῶν, οὐ δέ γε δι᾽ αἰσθήσεων ἐπίρρυτοι ἀλλ᾽ αὐτοφυεῖς τινὲς καὶ ἔνδοθεν διανιστάμεναι ἐθιζομένης τῆς ψυχῆς χαίρειν τοῖς καλοῖς καὶ ἔργοις καὶ ἐπιτηδεύμασι καὶ λόγοις. In der That erscheint nach Prodikos der Weg der Tugend als ein beschwerlicher und der zwar zu Gutem aller Art, aber nur in sehr bescheidenem Maasse auch zur ἡδονή führt (Xenoph. Mem. II 1, 33), während an dieser wie überhaupt an der Glückseligkeit das Laster überreich ist. Trotzdem konnte Simon es loben, dass Prodikos wenigstens die Frage aufwarf, (ὁμολογῶν εὐλόγως ἐρωτᾶν τ. Πρ.) ob ein genussreiches oder ein tugendhaftes Leben vorzuziehen sei, und nicht einfach mit den Kynikern jeden Genuss als ein Uebel verdammte.

1) Wilamowitz a. a. O. S. 191 f. nimmt an, dass eben jene Widerlegung des Prodikos den Inhalt des Dialogs gebildet habe. Damit weiss ich aber nicht zu vereinigen, was für mich doch ausser Zweifel steht, dass Sokrates mit Simon im Gespräch war: denn dann müsste Sokrates die Ansicht des Prodikos vertreten haben und wäre also im dialogischen Kampfe dem Simon unterlegen, eine solche Niederlage seines Lehrers würde aber ein Sokratiker wie Phaidon schwerlich geschildert haben.

war[1]). Diesem Dialog gehört vielleicht auch das einzige längere Fragment an, das uns aus einer Schrift Phaidons erhalten ist[2]). — Ueber den Zopyros sind wir ebenfalls nur dürftig unterrichtet. Zopyros — so hiess zu jener Zeit ein Physiognomiker[3]), der seine Kunst an Sokrates zeigen wollte, damit

Zopyros.

1) Das schliesse ich aus Synesios Dion p. 37 R: Ἀλλὰ καὶ Γλαύκων, ἀλλὰ καὶ Κριτίας ἐκ τῆς ὁμοίας αὐτῷ (sc. Σωκράτει) διελέγοντο, καὶ οὐδὲ Σίμων ὁ σκυτεὺς πάνυ τι συγχωρεῖν ἠξίου Σωκράτει, ἀλλ' ἐπράττετο λόγον ἑκάστου λόγου.

2) Seneca epist. 94, 41: »Minuta quaedam, ut ait Phaedon, animalia, cum mordent, non sentiuntur: adeo tenuis illis et fallens in periculum vis est: tumor indicat morsum et in ipso tumore nullum volnus adparet. Idem tibi in conversatione virorum sapientium eveniet: non deprehendes, quemadmodum aut quando tibi prosit, profuisse deprehendes.« Dass dies Fragment entweder aus dem Simon oder aus dem Zopyros genommen ist, hat alle Wahrscheinlichkeit für sich. Seinem Inhalte nach würde es sich gut in die Einleitung des ersteren fügen: denn wenn in derselben von der Weisheit Simons die Rede war und sodann von Sokrates' Umgang mit demselben (S. 112), so war hier eine Bemerkung über den Umgang mit weisen Männern überhaupt und über die Art, wie derselbe wirkt und nützlich wird, ganz an ihrem Platze und konnte überdies durch den Vorwurf, den ein Anderer dem Sokrates aus seinem Verkehr mit dem Schuster gemacht hatte, noch besonders provocirt sein. Dass die Weisheit Simons der Grund war, weshalb Sokrates und Andere den Verkehr mit ihm suchten, sagt ausdrücklich der Verfasser von Aristipps Brief an Simon (Socrat. epist. 13): θαυμάζω μέντοι σε καὶ ἐπαινῶ, εἰ σκυτικὸς ὢν σοφίας ἐμπλησθεὶς καὶ πάλαι μὲν Σωκράταν ἔπειθες καὶ τῶς καλλίστως τῶν νέων καὶ εὐγενεστάτως παρὰ σὲ καθέζεσθαι κτλ — Dem Simon weist Wilamowitz Herm. XIV S. 476 auch das Fragment Phaidons bei Julian ep. 58, 9 zu.

3) An den Pädagogen des Alkibiades gleichen Namens kann nicht gedacht werden: denn nach Plutarch v. Alcib. 1 war dieser nur durch Platon (Alcib. I p. 122 B) bekannt. Dass Zopyros überhaupt eine historische Persönlichkeit sei, haben wir keinen Grund zu bezweifeln (mit Wilamowitz Herm. XIV S. 187 f.). Zunächst spricht dafür der Charakter des sokratischen Dialogs, der bloss erdichtete Wesen ausschliesst. (S. 103 f.). Sodann aber wird es durch den Geist jenes Zeitalters und seine Richtung nur wahrscheinlich, dass unter anderen Disciplinen sich damals auch die Physiognomik entwickelt habe: denn diese ist doch nur einer der vielen Wege, die zur Erkenntniss des Menschen führen oder doch zu führen scheinen; daher in dem geistesverwandten achtzehnten Jahrhundert Lavater und Gall neben Kant und den Aufklärern ebenso stehen, wie neben Sokrates und den Sophisten Zopyros stehen würde, sobald wir den letzteren als historische Persönlichkeit gelten lassen. Auf eine gewisse Anlage der Griechen für diese sogenannte Wissenschaft und auf frühere Versuche, dieselbe auszubilden, weist übrigens schon die Einleitung der unter Aristoteles'

aber so wenig Glück hatte als später Doktor Gall mit Goethe. Denn wenn der letztere dem grössten deutschen Dichter die Anlage zum Dichten absprach und ihm alles Ernstes versicherte, dass er zum Volksredner geboren sei, so behauptete sein Vorgänger im Alterthum, dass einer der schärfsten Denker und reinsten Charaktere, die die Welt gesehen hat, alle physiognomischen Anzeichen des Stumpfsinns und der Wollust an sich trage[1]. Stürmische Heiterkeit rief diese Erklärung im Kreise der anwesenden Sokratiker, namentlich bei Alkibiades[2], hervor und nicht sehr schmeichelhaft scheinen die Aeusserungen gewesen zu sein, mit denen man dem allzu eifrigen Apostel

Namen gehenden Physiognomik und was ausserdem Fülleborn, Beyträge zur Gesch. d. Philos. 8 S. 9 ff., und Rich. Förster, Die Physiognomik der Griechen S. 6 ff., beigebracht haben.

1) Die Merkmale, aus denen er auf Stumpfsinn schloss, gibt uns Cicero de fato 10 an: Stupidum esse Socraten dixit et bardum, quod jugula concava non haberet, obstructas eas partes et obturatas esse dicebat. Fülleborn a. a. O. S. 32 findet es auffallend, dass Zopyros gerade daher den Grund seines Urtheils genommen habe. Damit man aber hieraus nicht von Neuem Misstrauen gegen das Historische des ganzen Vorganges schöpfe, so verweise ich auf die offenbar übereinstimmende Ansicht des Verfassers der aristotelischen Physiognomik hin, wie sie sich in der Zusammenstellung der ἀναισθήτου σημεῖα (c. 3 p. 807b 19 ff.) ausspricht: τὰ περὶ τὸν αὐχένα καὶ τὰ σκέλη σαρκώδη καὶ συμπεπλεγμένα καὶ συνδεδεμένα, κοτύλη στρογγύλη, ὠμοπλάται ἄνω ἀνεσπασμέναι, μέτωπον μέγα περιφερὲς σαρκῶδες, ὄμμα χλωρὸν κωφόν, κνῆμαι περὶ σφυρὸν παχεῖαι σαρκώδεις στρογγύλαι, σιαγόνες μεγάλαι σαρκώδεις, ὀσφὺς σαρκώδης, σκέλη μακρά, τράχηλος παχύς, πρόσωπον σαρκῶδες, ὑπόμακρον ἱκανῶς. Worauf sich die Behauptung der Wollust (addidit etiam mulierosum) gründete, gibt Cicero nicht an; auch der Verfasser von Aristot. Problem. 30 nicht, obgleich er jener Behauptung Glauben geschenkt zu haben scheint, da er den Sokrates als Beispiel eines μελαγχολικὸς anführt (p. 953a 27) und danach bemerkt (p. 953b 32 f.) dass die meisten Melancholiker λάγνοι seien. Vielleicht lässt sich indessen die Lücke, die in dieser Beziehung in unserer Kenntniss von Phaidons Dialog bleibt, mit Hilfe von Polemon ausfüllen, der bemerkt (Scriptores physiogn. ed. Franz S. 222) εἰ δὲ ὑψηλοί εἰσιν οἱ ὀφθαλμοί, μεγάλοι καὶ λαμπροὶ καὶ εὐλαβεῖς (viell. εὐαγεῖς) καὶ ὑγρὸν βλέποντες δικαίους συνετοὺς φιλομαθεῖς ἔρωτος πλήρεις ἄνδρας δηλοῦσιν und hinzufügt ὁποῖος ἦν Σωκράτης ὁ φιλόσοφος. Dass Zopyros auf die Beschaffenheit der Augen achtete, sagt Cicero de fato a. a. O.

2) Uebrigens lag darin, dass gerade Alkibiades »cachinnum dicitur sustulisse« (Cicero de fato 10) als Sokrates für »mulierosus« erklärt wurde, wohl eine Anspielung auf dessen bekanntes Verhältniss zu Sokrates.

der neuen Kunst diese Probe derselben vergalt. Aber Sokrates legte sich dazwischen und indem er darauf hinwies, dass er die Mängel und Fehler seiner Naturanlage durch sittliche Kraft und geistige Zucht überwunden habe, zeigte er, in wie fern die intellectuellen und moralischen Vorzüge, die seine Schüler an ihm bewunderten, sehr wohl bestehen könnten mit den Ergebnissen, zu denen Zopyros durch seine Beobachtung geführt worden war. Diesen Eingang des Dialogs hat uns die Ueberlieferung erhalten[1]). Dass Sokrates hierauf in seiner Rechtfertigung der Physiognomik fortgefahren sei, ist mir sehr unwahrscheinlich[2]); viel näher liegt die Vermuthung, dass er

1) Am ausführlichsten Cicero de fato 10 f. Kürzer und mit unbedeutenden Abweichungen Ders. Tusc. IV 80. Alexander Aphrodis. de fato c. 6 S. 18 ed Orelli. schol. Pers IV. 24. Dass diese Erzählung von Cicero einer verlorenen älteren Schrift entnommen sei, hatte schon Fülleborn, a. a. O. S. 31, vermuthet. Neuere wie Preller, Ausgew. Auff. S. 370, Wilamowitz, Hermes XIV S. 187 f., und Rich. Förster, Die Physiogn. der Griechen S. 12, 1, haben dann bestimmter auf Phaidons Dialog als diese Quelle hingewiesen. Mit dem von Phaidon geschilderten Vorgang darf ein anderer verglichen werden, den Dio Chrys. or. 33 p. 26 R. (II S. 18, 8 ff. ed. Dindf.) erzählt: denn auch hier sehen wir einen herumreisenden Physiognomen vor einem grösseren Kreise Proben seiner Kunst ablegen, diesen aber mit besserem Erfolge als Zopyros. — An Sokrates' Rechtfertigung erinnert übrigens die des Kynikers bei Lucian Catapl. 24: Ἐγώ σοι φράσω κτλ.

2) Die Ansicht von Wilamowitz a. a. O. 188 scheint es allerdings zu sein. Aber würde dies nicht ein tieferes Eingehen in naturwissenschaftliche Erörterungen voraussetzen als sich mit dem Charakter des Sokrates verträgt, wie wir ihn durch die übrige sokratische Literatur kennen lernen? Freilich hat Rich. Förster Die Physiognomik der Griechen S. 13 mit Phaidons Zopyros ein Gespräch des Antisthenes über Physiognomik verglichen. Gemeint ist damit der φυσιογνωμονικὸς des Kynikers (Diog. VI 15). Dass dies aber ein Dialog war, wird durch nichts bewiesen. Ueberdies ist mir wie Anderen wahrscheinlicher, dass der Titel des Werkes περὶ τῶν σοφιστῶν lautete und φυσιογνωμονικὸς nur beigesetzt ist, um die Weise zu bezeichnen, wie von den Sophisten gehandelt wurde. Ich vermuthe nämlich, wie schon Müller, De Antisthenis Cyn. vita et scriptis S. 44, dass Antisthenes eine Satire gegen die Sophisten schrieb und darin in Nachahmung älterer Vorbilder, wie des Simonides von Amorgos, das Wesen und Treiben derselben durch Vergleichung mit verschiedenen Thierarten zu charakterisiren und lächerlich zu machen suchte. Physiognomisch konnte man ein solches Werk nennen, insofern man schon im Alterthum in solchen Vergleichungen menschlicher mit Thiercharakteren Spuren physiognomischer Kunst erblickte (Aristot. Physiogn. 1 p. 805b.

dieser falschen Art der Menschenprüfung seine eigene entgegengesetzt habe, die nicht von äusserlichen und zufälligen Eigenschaften des Körpers ausging sondern aus den Reden und Gedanken der Menschen, im Gespräch, deren wahres Wesen zu erkennen suchte[1]. Ein solcher Inhalt konnte wohl das Interesse namentlich sokratischer Leser erregen, da er, wie selten einer, Gelegenheit gab das eigenthümliche Wesen des Sokrates ans Licht zu stellen; um den Reiz, den der Dialog schon hierdurch ausüben musste, zu erhöhen, hatte Phaidon überdies eine Darstellung gewählt, die, wie es scheint, keineswegs trocken war, sondern den episodischen Schmuck gelegentlich eingestreuter kleiner Erzählungen nicht verschmähte[2].

10. Anal. pr. II p. 70^{b} 15, vgl. dazu Fülleborn a. a. O. S. 78). Durch das einzige Fragment, das uns aus diesem Werk erhalten ist, scheint diese Vermuthung bestätigt zu werden: Ἀντισθένης δ'ἐν Φυσιογνωμονικῷ, lesen wir bei Athen. XIV p. 656F., »καὶ γὰρ ἐκεῖναι τὰ δελφάκια πρὸς βίαν χορτάζουσι«. Doch können worauf die ebenda angeführten Worte des Aischines führen, unter ἐκεῖναι auch αἱ καπηλίδες verstanden werden. Eine andere sehr gewagte Vermuthung hat über den Physiognom. Dümmler, Akad. 209f aufgestellt; auch er hält ihn für einen Dialog.

1) Vgl. bes. Platon Theätet p. 151B. — Vielleicht nur ein letzter Nachhall der Bemerkungen, die Sokrates über die Kunst des Zopyros bei Phaidon gemacht hätte, ist der Einwand den gegen dieselbe Maximus Tyrius erhebt diss. XXXI 3 S. 103 ed. R: Ἀλλ' ὁ μὲν Ζώπυρος ἐκεῖνος δεινὸς ἦν τῇ προσβολῇ τῶν ὀφθαλμῶν τοῖς τοῦ σώματος τύποις ἐντυγχάνων γνωρίζειν τὸ ἦθος καὶ καταμαντεύεσθαι τῆς ψυχῆς διὰ τῶν ὁρωμένων μαντείαν ἀσαφῆ. Τίς γὰρ ἐπιμιξία πρὸς ὁμοιότητα ψυχῆς καὶ σώματος; Εἰ δ'ἔστι μαντείαν ἐπὶ ψυχῇ θέσθαι οὐ διὰ ἀμυδρῶν οὐδὲ ἀσθενῶν συμβόλων, τοῖς μὲν ὀφθαλμοῖς παραχωρητέον τὴν χρωμάτων τε καὶ σχημάτων καὶ τῆς ἐν τούτοις ἡδονῆς καὶ ἀηδίας ὁμιλίαν, τῇ δὲ ἀκοῇ ἐξιχνευτέον τὸ τῆς ψυχῆς ἦθος, οὐ κατὰ τοὺς τῶν πολλῶν λογισμούς κτλ.

2) Theo Progymn. 3 (bei Spengel Rhet. Gr. II S. 75): ὁποῖός ἐστι καὶ παρὰ τῷ Σωκρατικῷ Φαίδωνι μῦθος ἐν τῷ Ζωπύρῳ· τὴν μὲν γὰρ ἀρχὴν ἀπὸ τῆς αἰτιατικῆς ἔχει. φασί τοίνυν, ὦ Σώκρατες, τὸν νεώτατον βασιλέως υἱὸν χαρίσαοθαί τινι λέοντος σκύμνον· μικρὸν δὲ ὑποβὰς μετέβαλεν εἰς τὴν εὐθεῖαν οὕτω· καί μοι δοκεῖ ὁ λέων σύντροφος ὢν τῷ παιδὶ νεανίσκῳ ἤδη ὄντι ἀκολουθεῖν ὅπου βαδίζοι, ὥστε οἵγε Πέρσαι ἐρᾶν ἔφασαν τοῦ παιδὸς αὐτόν, καὶ τὰ ἑξῆς. (vgl. Wilamowitz, Herm. XIV S. 476). Der hier spricht, ist nicht Sokrates: man vermuthet daher, Zopyros. Erinnert man sich nun aus Herodot, dass Zopyros ein persischer Name war, so wird bemerkenswerth (vgl. auch Luzac Lectt. Att. 8. 244f.), dass der Sprechende, was er erzählt, von Persern gehört haben will.

D. Antisthenes.

Mit Antisthenes beginnt die Reihe derjenigen, in denen das Alterthum die Klassiker des sokratischen Dialogs schätzte. Indessen ist er kein reiner Vertreter desselben gewesen. Wie er erst spät in Verkehr mit Sokrates trat, wie er deshalb auch in der Lehre immer etwas vom Sophisten behielt, so hat er sich auch in der literarischen Form nie ganz von seinen alten Lehrern losgemacht. Daher war in seinen Schriften ein rhetorisches Element geblieben und besonders stark trat dasselbe in den Προτρεπτικοὶ und in der Ἀλήθεια hervor, also in zwei Schriften die beide Literaturgattungen angehören die von den Sophisten begründet worden sind [1]). Ob und wie

1) In Betreff der Προτρεπτικοὶ vgl. Hermes X S. 70f. 74. Dem dort Bemerkten ist noch hinzuzufügen, dass auch Aristipp, also ebenfalls ein den Sophisten verwandter Sokratiker, einen Προτρεπτικὸς geschrieben hatte, der nach Diog. II 85 zu den von Sotion und Panaitios als echt anerkannten Werken gehörte. Um von Inhalt und Manier dieser Schrift des Antisthenes eine genauere Vorstellung zu geben, trägt vielleicht folgende Erwägung bei. In dem unter Platons Namen gehenden Kleitophon wird uns Sokrates als Protreptiker geschildert (p. 407 A ff.). Ton und Haltung desselben sind dabei die eines Busspredigers, der von der Götterhöhe (ὥσπερ ἐπὶ μηχανῆς τραγικῆς θεός p. 407 A), auf die ihn das Bewusstsein seiner Tugend erhebt, verächtlich auf das eitele Treiben der Menschen herabschaut. Das ist aber ein Wesen, welches dem platonischen und xenophontischen Sokrates ganz fremd ist. Sollte nun der Verfasser des Kleitophon sich dieses neue Bild von Sokrates selber gemacht haben? Das ist mir nicht wahrscheinlich. Ich vermuthe daher, dass er sich an die Darstellung gehalten hat, die Antisthenes von Sokrates' Auftreten in seinem Protreptikos gegeben hatte. (Darauf, dass Sokrates im Protreptikos redete, führt auch die Vermuthung von Winckelmann zu Protrept. fr. I, dass Athen XI 784 C aus dieser Schrift des Antisthenes abzuleiten sei.). Treu war diese Darstellung des Sokrates dann freilich kaum; auf der anderen Seite aber, wie wir aus dem Gefallen schliessen dürfen, das spätere zum Kynismus neigende Philosophen (Epictet. diss. III 22, 26 Dio Chrys. or. 13 p. 424 R), daran fanden, war die historische Wahrheit darin nur in einer Weise getrübt, die dem Geiste des Kynikers genehm sein mochte und ihm daher ebenso gut zuzutrauen ist, wie die entsprechende Modification, die ebenfalls mit Sokrates Platon vorgenommen hat. Auch dass in der protreptischen Rede, die der Kleitophon dem Sokrates in den Mund legt, die Tugend insbesondere als Gerechtigkeit erscheint (p. 407 B. D.), führt auf Antisthenes, dessen Προτρεπτικοὶ sich, wie es scheint, auf die beiden »königlichsten Tugenden« (Dio Chrys. or. 2 p. 90 R) die

weit diese beiden Werke dialogische Form hatten, ist nicht mehr auszumachen. Jedenfalls schimmerte auch unter dieser

Gerechtigkeit und die Tapferkeit bezogen (Diog. Laert. VI 16 vgl. Müller de Antisth. vita et script. p. 45). Darf man sodann die Mischung von Rhetorik und Dialogik für die Kyniker überhaupt, nicht erst für die Späteren unter ihnen (Wilamowitz, Antigon. S. 307) charakteristisch finden, so fehlt auch dieses Merkmal kynischen Ursprungs nicht im sokratischen Protreptikos des Kleitophon. Endlich empfiehlt sich die ausgesprochene Vermuthung auch darum, weil sie erklärt, wie der Kleitophon, diese Polemik gegen Sokrates, unter die platonischen Schriften gerathen konnte: denn war es eine Polemik, die sich zunächst gegen eine Darstellung des Antisthenes richtete, so konnte man wohl Platon, der auch anderwärts gegen diesen Philosophen polemisirt hatte, für ihren Urheber halten, vgl. auch Paul Hartlich Exhortationum a Graecis Romanisque scriptarum historia et indoles (Leipziger Stud. XI) S. 231. — Auch über die Ἀλήθεια gestattet das vorliegende Material vielleicht eine genauere Vorstellung als man sich bisher davon gebildet hat. Auszugehen ist davon, dass Antisthenes mit Protagoras der Satz gemeinschaftlich war, dass man nicht widersprechen dürfe (Platon Euthyd. 286 C. Zeller II^a^ 256, 1³): es ist daher nicht unwahrscheinlich, dass in den Schriften beider Männer, deren gleiche Titel auf ähnlichen Inhalt schliessen lassen, auch jener Satz von beiden aufgestellt und begründet war. Weiter dürfen wir annehmen, dass dieser Satz bei Protagoras nur eine der Consequenzen war, die er aus dem Fundamentalsatz seiner Welt- und Lebensansicht herleitete, wonach der Mensch das Maass aller Dinge ist, und in der That bezeichnet ihn als solche Platon im Theätet. p. 161 E. Hiernach wäre die Ἀλήθεια des Protagoras erkenntnisstheoretischen Inhalts gewesen. Dasselbe wird daher auch vor der gleichnamigen Schrift des Antisthenes gelten. Gegen eine Schrift dieses Sokratikers, in der derselbe seine Erkenntnisstheorie dargelegt hatte, wendet sich aber der platonische Theätet, und das ist, wie die Vergleichung von Theätet. p. 201 E. ff. mit Alex. Aphrod. z. Met. S. 400, 26 ff. Bon. lehrt, dieselbe Schrift, in der die Zulässigkeit des Widerspruchs bestritten wurde. So ergibt sich das ansprechende Resultat, dass Platon im Theätet gegen die Ἀλήθεια zunächst des Protagoras und dann des Antisthenes (Dümmler Antisth. S. 60) polemisirt. Zu bemerken ist noch, dass die Ἀλήθεια des Antisthenes von Diog. VI 1 unter die Dialoge gerechnet wird, das dialogische Element darin aber wohl nur auf ein geringes Maass beschränkt war (Hermes X S. 76) und dass wenigstens einen Anlauf zu dialogischer Form auch die Schrift des Protagoras genommen hatte (s. oben S. 56, 1). Bei so viel Uebereinstimmung ist die Vermuthung wohl erlaubt, dass, was im Schriftenverzeichniss des Antisthenes bei Diog. VI 16 als Name einer besonderen Schrift nach der Ἀλήθεια erscheint περὶ τοῦ διαλέγεσθαι ἀντιλογικός, in Wirklichkeit nur ein Nebentitel der ersteren ist: denn auch die Schrift des Protagoras hatte den Nebentitel Ἀντιλογικά

Form die sophistische Bildung des Antisthenes hervor, da er, hierin Aristipp ähnlich (s. o. S. 109, 1), seine Gespräche keineswegs immer an Sokrates anknüpfte sondern als Träger derselben auch mythische Personen zuliess. Ein Beispiel hiervon

Herakles. gibt uns sein Herakles[1]). Die Fahrten des Heroen waren darin moralisch-didaktischen Zwecken etwa in der Weise dienstbar gemacht wie in der Cyropädie die Geschichte des persischen Königs. Damit ist schon ausgesprochen, dass dieses Werk des Kynikers wahrscheinlich kein Dialog war, der frei wie ein Drama für sich allein heraustrat, sondern eine Reihe von Gesprächen in den Rahmen der Erzählung gefasst[2]). Mag das

(Bernays Kl. Schr. I S. 118 f.) und der andere Titel der Schrift des Antisthenes π. τ. διαλ. würde sich dadurch erklären, dass Antisthenes in derselben der Meinung (Platon Theätet. p. 162 A) entgegentreten wollte als wenn mit der Möglichkeit des Widerspruchs auch der Nutzen des sokratischen Gesprächs bestritten würde.

1) Dass es nur eine Schrift dieses Namens gab, macht Müller, de Antisth. vit. et scr. S. 41 f., wahrscheinlich.

2) Die Vermuthung von F. Dümmler, Antisth. S. 6, 1, der auch Susemihl, Fleckeis. Jahrb. 1887 S. 212, zustimmt, Herakles sei für den Dialog nur das Gesprächsthema, nicht eine der darin auftretenden Personen gewesen, wird meines Erachtens schon durch fr. III und V bei Winckelmann widerlegt: denn wenn Proklos sagt, λέγει οὖν καὶ ὁ Ἀντισθένους Ἡρακλῆς περί τινος νεανίσκου παρὰ τῷ Χείρωνι τρεφομένου· μέγας γάρ, φησι, καὶ καλὸς κτλ., so wird das λέγει und φησὶ ohne Noth niemand von der Schrift, in der sich diese Aeusserung fand, verstehen, sondern von dem Helden selber, der spricht, und vollends Plutarchs ὁ Ἀντισθένειος Ἡρακλῆς παρῄνει τοῖς παισὶ kann schon wegen des Imperfectums παρῄνει keine andere Beziehung haben. Auch das von Bücheler entdeckte Bruchstück des Werkes (Rh. Mus. 27 S. 450) bestätigt es, dass Herakles in demselben als Gesprächsperson eine Rolle spielte. Freilich schliesst, wie Dümmler richtig bemerkt hat, der grelle Wechsel der Scenerie, der uns aus Cheirons Grotte in die Umgebung des Prometheus versetzt, die Möglichkeit aus, dass das Ganze ein einheitlicher Dialog war, wenn man nicht etwa annehmen will, entweder dass Antisthenes in seinen Dialogen sich um Einheit des Ortes ebenso wenig gekümmert habe als Lucian oder dass Herakles im Gespräch mit Prometheus diesem seinen Besuch bei Cheiron erzählt habe. So kommt man auf die im Texte ausgesprochene Meinung. Aber das Χειρώνειον ἕλκος, wie Bücheler a. a. O. S. 450, 1 meint, kann nicht den Faden gebildet haben, der die Erzählung von Cheiron zu Prometheus leitete: denn wenn wir den Scholiasten zum Germ. p. 178 ed Breysig beim Worte nehmen, so starb nach Antisthenes Cheiron ohne Weiteres in Folge der Verwundung (ähnlich bei Ovid. Fast. V 387 ff.

nächste Vorbild hierzu Prodikos' Schrift über Herakles gewesen sein, so bestand doch ein nicht unwesentlicher Unterschied von derselben allem Anschein nach darin, dass, während Prodikos den Mythos nur benutzt hatte, um durch seine bunte Hülle moralischen Ermahnungen allgemeiner Art mehr Reiz zu verleihen, Antisthenes die Gestalten der Sage zu Vertretern gewisser gleichzeitiger Richtungen der Philosophie machte und ihnen so einen Theil ihres mythischen Wesens nahm[1]). Wie

und Pholos bei Apollod. bibl. II 5, 4) und bedurfte nicht erst des Prometheus als Stellvertreters. Nehmen wir daher an, dass im Herakles überhaupt das Leben und die Abenteuer des Helden erzählt wurden, so könnte darin einen Platz gefunden haben, was wir bei Dio Chrys. or. 8 p. 285 R (I S. 150, 2 ff. Dindf.) lesen. Dagegen lässt sich Plutarch de Ei apud Delphos 6 p. 387 D nicht benutzen um unsere Vorstellungen vom «Herakles» des Antisthenes zu ergänzen: denn der dort erscheinende Herakles ist nicht der kynische sondern der stoische, wie sich aus den ihm ertheilten Prädikaten μαντικώτατος καὶ διαλεκτικώτατος ergibt. Vgl. jetzt noch Dümmler Akadem. 192, Kaibel Herm. 25, 588 f. und abermals Dümmler Philol. 50, 288 ff. — Diese Vermuthungen über den Inhalt des Herakles würden nicht bestehen können, wenn wir mit Dümmler Antisth. S. 6, 1 aus diesem die beiden Fragmente ableiteten, die Winckelmann als fr. II und VI dem Kyros gegeben hat, aber fr. V nöthigt uns hierzu nicht und ausserdem liegt es am nächsten, jene beiden Fragmente dem unechten Ἀλκιβιάδης zuzuweisen.

1) Zunächst ist Herakles nichts weiter als der Kyniker des mythischen Zeitalters, der in einem enthaltsamen mühevollen Dasein, in der Uebung der Tugend seine Befriedigung findet. Ihm tritt Prometheus gegenüber (bei Themistios im Rh. Mus. 27 S. 450 f.), der ihm die ausschliessliche Sorge um weltliche Dinge, wie er es nennt, zum Vorwurf macht und ihn auf die Beschäftigung mit den himmlischen hinweist, durch die allein der Mensch zur Vollkommenheit sich erhebe und ohne die er zum Thier herabsinke. Was aber hier Antisthenes den Prometheus zu Herakles sagen lässt, dasselbe hat Platon im Theätet p. 173 E (vgl. 176 A ff.) ausgesprochen. Sollte daher mit Prometheus nicht Platon gemeint sein? Um das noch glaublicher zu machen ist zu bedenken, was schon Bücheler im Rh. Mus. 27 S. 450, 1 bemerkt hat, dass bei einem solchen Tadel des Herakles durch Prometheus es in der Schrift eines Kynikers sein Bewenden nicht haben konnte, das Ende des Gespräches vielmehr eine Zurechtweisung »des Sophisten« (Dio Chrys. 8 p. 286 R. vgl. Maxim. Tyr. diss. XXI 6 S. 409 ed. Reiske: Εἰ δὲ ἤθελεν ὁ Ἡρακλῆς ἐπαναχωρήσας — ἀνθ' Ἡρακλέους σοφιστής) Prometheus durch Herakles sein musste. So würde Antisthenes hier gegen Platon polemisirt haben ohne ihn zu nennen, und das ist um so wahrscheinlicher, als ebenso

Kyros. im Herakles an eine mythische so hatte im Kyros Antisthenes seine Moral an eine historische Persönlichkeit geknüpft[1]), die aber kaum der alte Perserkönig war sondern wahrscheinlicher sein später gleichnamiger Nachkomme[2]), der nicht minder

nicht bloss Platon im Theätet gegen ihn, sondern Antisthenes selber im Σάθων gegen Platon verfahren ist (vgl. ausserdem Dümmler S. 14 f. u. 59, gegen den sich Weber in den Leipziger Studien X S. 242 wendet; hierzu wieder Dümmler, Philol. 50, 290, 4). Wenn übrigens Antisthenes gerade den Prometheus als mythischen Vertreter seines philosophischen Gegners wählte, so kann dies in dessen eigenem Vorgang seine Ursache haben, da schon Platon, und nicht, wie Bücheler zu meinen scheint, erst Theophrast, in Prometheus sein Ideal des Philosophen auf ähnliche Weise dargestellt fand, wie die Kyniker das ihrige in Herakles (Phileb. p. 16 C; vgl. auch Epist. II p. 311 B), wobei er ebenfalls sich an ältere Vorstellungen anlehnen konnte, wie Aischylos Prom. 445 ff. Kirchh. beweist (Cicero Tuscul. V 8). Eine polemische gegen Platon gerichtete Tendenz des Herakles zu vermuthen können auch fr. III und V einen Anlass geben, die möglicherweise nur Bruchstücke aus einer Verdammung des ἔρως sind, die sich gegen Platons Verherrlichung desselben wandte (Antisth. Ἐρωτ. fr. 1 W können immerhin Worte des Herakles sein, in dessen Mund das κατατοξεύσαιμι vortrefflich passen würde, und aus der gleichnamigen Schrift stammen).

1) Diog. L. VI 2: Καὶ ὅτι ὁ πόνος ἀγαθὸν συνέστησε διὰ τοῦ μεγάλου Ἡρακλέους καὶ τοῦ Κύρου, τὸ μὲν ἀπὸ τῶν Ἑλλήνων τὸ δὲ ἀπὸ τῶν βαρβάρων ἑλκύσας.

2) So hebt sich das Bedenken, das bei der Beziehung des Namens auf den älteren Kyros unvermeidlich war: wie in einem Dialog, in dem dieser eine Rolle spielte, Alkibiades geschmäht werden konnte (fr. I). Denn die Ausflucht, die man in jenem Fall ergriffen hat, den älteren Kyros aus einem Theilnehmer des Gesprächs in den Gegenstand desselben zu verwandeln (Dümmler S. 6, 1), wird durch fr. III, worin Kyros angeredet wird, abgeschnitten (vgl. noch Susemihl Fleckeis. Jahrb. 1887 S. 211). Dagegen hatte der jüngere Kyros, schon seit er Statthalter in Kleinasien geworden war, allen Anlass im Gespräch die Rede auf Alkibiades zu bringen, besonders zu der Zeit, da er befürchten musste, Alkibiades werde seine geheimen Pläne dem König denunziren (Ephoros bei Diodor. XIV 11). Das Gespräch insbesondere, das Antisthenes dargestellt hatte, könnte seinen Ausgang genommen haben vom Tode des Alkibiades: nehmen wir dann an, dass als die Ursache dieses Todes der ehebrecherische Umgang des Alkibiades mit einem Weibe angesehen wurde, wie dies nach Plutarch Alcib. Schl. die Meinung Einiger war, so konnte sich hieran leicht die Schmähung anschliessen, die nach fr. I dem Alkibiades überhaupt unerlaubten Verkehr mit dem weiblichen Geschlechte zum Vorwurf machte. Um sodann den Kyros zur Theilnahme an einem philo-

als sein Ahnherr von den Hellenen jener Zeit bewundert und gepriesen wurde[1]; derselbe wurde dort im Gespräch mit einem Andern vorgeführt, den wir nicht kennen, der aber keinenfalls Sokrates war[2]. An den Kyros reiht sich naturgemäss der **Archelaos**[3] an, nicht bloss weil der Titel über- Archelaos.

sophischen Gespräch geeignet erscheinen zu lassen, müssen wir uns erinnern, dass er unter anderen Dingen, wegen deren er einen Vorzug vor seinem Bruder beanspruchte (Plutarch Artox. 6), sich auch rühmte mehr zu philosophiren als dieser. Allerdings liesse sich gegen die Beziehung des Kyros auf den Jüngeren dieses Namens ein Einwand erheben auf Grund der sehr wahrscheinlichen Vermuthung Müllers S. 44, dass was wir bei Arsenios Ἰωνιά ed. Walz p. 502 lesen Κῦρος ὁ βασιλεὺς ἐρωτηθείς, τί ἀναγκαιότατον εἴη μάθημα, τὸ ἀπομαθεῖν, ἔφη, τὰ κακά dem Kyros des Antisthenes entnommen sei: denn Kyros »der König« könne nur der ältere sein. Mit Hilfe von Xenophon Oeconom. IV 16 und 18 lässt sich dieser Einwand nicht beseitigen, da nach Lincke Xenophons Dialog περὶ οἰκονομίας S. 87 dort eine vom Interpolator herrührende Verwechselung des älteren mit dem jüngeren Kyros vorliegt; wohl aber darf man geltend machen, dass ὁ βασιλεὺς dieser Zusatz zu dem Namen Kyros nicht aus Antisthenes' Schrift entnommen, sondern von einem Späteren gemacht sei, der sich bei diesem Namen nur des berühmtesten Trägers desselben erinnerte. Oder haben wir mit Diogenes (Müller S. 43 f.) zwei Werke des Antisthenes zu unterscheiden, die beide den Titel Κῦρος führten, und ist das eine auf den älteren, das andere auf den jüngeren des Namens zu beziehen? Zu der Vermuthung von Wilamowitz, Commentariolum grammat. III (Gött. Progr. 1889) S. 12 f., dass Spuren dieses Antisthenischen Werkes sich in or. 15 des Dio Chrys. finden, sehe ich keinen genügenden Anlass; wenigstens genügt mir hierfür nicht was dort p. 453 R über den älteren Kyros gesagt wird.

1) Xenoph. Anal. I 9, 1 ff. Die Worte ὡς παρὰ πάντων ὁμολογεῖται τῶν Κύρου δοκούντων ἐν πείρᾳ γενέσθαι sprechen aus, dass Xenophon hier nicht bloss sein eigenes Urtheil gibt. Ich möchte sogar glauben, dass erst die Bewunderung des jüngeren Kyros den Anstoss gegeben habe zur Idealisirung des älteren, an den sein Name erinnerte und erinnern sollte (Plutarch Artox. 1). Noch in später Zeit erscheint neben dem älteren auch der jüngere Kyros als eins der Ideale, zu denen die hellenische Menschheit aufblickte (Lucian, Wahre Gesch. II 17).

2) Wenigstens würde dies ein zu grober Verstoss gegen die historische Wirklichkeit sein als dass wir ihn Antisthenes zutrauen könnten. Wohl aber kannte man Gespräche zwischen Kyros und Lysander, wie Plutarch, Lys. 4 und 9, und noch mehr Xenophon, Oecon. 4, 20 ff. beweist.

3) Der Beweis, den Susemihl in Fleckeis. Jahrb. 1887 S. 208 f. für die Unechtheit dieses Dialogs führen wollte, hat mich nicht überzeugt. Vgl. jetzt auch Dümmler, Akadem. S. 2ff.

haupt auf eine historische Persönlichkeit weist, welcher der Dialog galt, sondern auch weil dieselbe zu den berühmten Zeitgenossen des Sokrates gehörte. Was wir über diese Schrift unmittelbar durch Ueberlieferung erfahren, ist wenig; glücklicher Weise aber der Art, dass wir Vermuthungen daran knüpfen und es so einigermaassen ergänzen können. Schon Andere sind auf den Gedanken gekommen, dass hier der Einladung gedacht war, die Sokrates an den makedonischen Königs- und Musenhof erhalten, aber abschlägig beantwortet haben sollte [1]) und an diese Annahme schliesst sich leicht die andere und wird bei näherer Betrachtung nur bestätigt, dass nämlich der Inhalt des ersten in der Sammlung der sokratischen Briefe, eines Briefes, den Sokrates an Archelaos schreibt und worin er dessen Einladung ablehnt, in der Hauptsache aus dem Dialoge des Kynikers genommen ist [2]). Dann würde

1) Dies ist die Meinung Useners, wie Dümmler Antisth. S. 10 angibt. Wenn der letztere aber meint, der Inhalt der 13. Rede des Dio Chrysostomus sei zum grossen Theil dieser Schrift des Antisthenes entnommen, so scheint mir dies sehr unsicher. Freilich bezeichnet Dio a. a. O. p. 431 R den Inhalt seiner Worte als sokratisch: dabei aber an den Antisthenischen Sokrates zu denken sind wir nicht berechtigt; denn schon p. 424 R hat er Sokrates citirt und dort ist es zweifellos der pseudo-platonische Kleitophon, den er im Auge hat; derselbe könnte daher auch an der späteren Stelle gemeint sein und Dio dort den Inhalt seiner Worte als sokratisch deshalb bezeichnet haben, weil darin nur breiter und selbständig ausgeführt die Erörterungen des Kleitophon wiederholt wurden. Dümmler hat seine Ansicht von Neuem begründet in den Akademika S. 1 ff. Vgl. jetzt noch P. Hagen im Philol. N. F. IV. S. 381 ff.

2) Zunächst steht nichts in dem Briefe, was nicht ein Kyniker geschrieben haben könnte (die Vergleichung 6 τοῦ ἐπεγείροντος ὥσπερ μύωπος scheint allerdings von Platon Apol. p. 30 E genommen): besonders hebe ich hervor den Werth, den Sokrates auf die παῤῥησία legt 12, und die moralische Auslegung und Verwendung des Bellerophontes-Mythos 11 f. Sodann weist bestimmter auf die Schrift des Antisthenes als Quelle, dass wir die drei Punkte, die aus dem Inhalt derselben feststehen, auch in dem Briefe mehr oder minder deutlich hervortreten sehen. Am deutlichsten natürlich die Beziehung auf Archelaos; aber auch was der Nebentitel περὶ βασιλείας verheisst, eine Erörterung über das Königthum fehlt nicht 10 f.; und wenn endlich der Dialog eine Verhöhnung des Rhetors Gorgias (Γοργίου τοῦ ῥήτορος καταδρομήν Athen. V p. 220 D; Dümmler, Akademika 10 f.) enthielt, so kann daraus in dem Briefe noch geblieben sein die Bemerkung 1, dass es nicht schön sei philosophische Reden zu

hierin die Frage erörtert worden sein, ob wirklich Herrschen und Königthum unter allen Umständen glücklich mache und nicht der Privatmann in demselben oder noch höheren Grade glücklich sein könne. Das ist aber dieselbe Frage, auf die sich schliesslich auch das Gespräch im platonischen Gorgias zuspitzt, und da nun überdies in dem letzteren als Beispiel eines von Allen bewunderten und glücklich gepriesenen Königs Archelaos vorgeführt wird (p. 470 D. ff. S. 25 D.), andererseits aber auch in Antisthenes' Dialog der Rhetor Gorgias verhöhnt worden sein soll (S. 124, 4), so stellt sich zwischen den Werken der beiden Sokratiker eine überraschende Aehnlichkeit heraus. Es war allem Anschein nach nur dasselbe Grundthema, concret ausgedrückt, der Gegensatz zwischen Sokrates und Archelaos, das in beiden Schriften variirt wurde. Dabei ist eine polemische Beziehung, wie sie sonst zwischen Antisthenes und Platon so häufig sind, nirgends bemerkbar[1]). Es bleibt also um diese Uebereinstimmung

verkaufen (τοὺς ἐν φιλοσοφίᾳ λόγους πιπράσκειν), und was 10 f. über das thörichte Streben nach Herrschaft gesagt wird, das auch bei Gorgias durchblickt im gleichnamigen platonischen Dialog p. 452 D, wo ihm die Rhetorik ein Mittel zum Herrschen über Andere ist, und noch mehr bei seinem Schüler Polos, der p. 470 D Archelaos als das Muster eines glücklichen Menschen hinstellt. — Auch was der Briefschreiber 9 über Sokrates' Benehmen auf dem Rückzug nach der Schlacht bei Delion, Platons Bericht (Sympos. p. 221 A) ergänzend, erzählt, verräth, dass er aus einer alten uns nicht mehr fliessenden Quelle schöpfte, und dass dies die Schrift eines Sokratikers war, wird durch den Einfluss, der bei jenem Vorfalle dem Daimonion zugeschrieben wird, noch besonders wahrscheinlich. Dass Antisthenes überhaupt in seinen Dialogen Sokrates' kriegerische Tapferkeit erwähnt hatte, zeigt fr. inc. X W. (Athen. V 216 B) und, was nicht zu übersehen ist, auch in diesem letzteren Falle lautet sein Bericht anders als derjenige Platons. Es kann wohl sein, dass auch dies Fragment dem Archelaos zuzuweisen und unter dem ξένος, der darin angeredet wird, Gorgias zu verstehen ist. — Aus dem Archelaos stammt möglicherweise auch was wir bei Aristot. Rhet. II 23 p. 1398ᵃ 24 lesen: καὶ δι' ὃ Σωκράτης οὐκ ἔφη βαδίζειν ὡς Ἀρχέλαον· ὕβριν γὰρ ἔφη εἶναι τὸ μὴ δύνασθαι ἀμύνασθαι ὁμοίως εὖ παθόντα ὥσπερ καὶ κακῶς. (Vgl. Seneca de benef. V 6, 2; bei Marc Aurel XI 25 steht wohl nur durch ein Versehen Perdikkas statt Archelaos.); ferner die Antwort, die nach Arrian bei Stob. flor. III 211, 6 Mein. Sokrates dem Archelaos gab. Vgl. Plutarch adv. Colot. 18, p. 1117 E. Aelian V. H. XIV 17.

1) Eher möchte man im Gorgias eine Lebensanschauung finden, die

zu erklären nur die Gleichzeitigkeit der Abfassung übrig: beides waren Gelegenheitsschriften, die der Tod des Archelaos und die noch frische Erinnerung an denjenigen des Sokrates hervorrief[1]. — An einen anderen platonischen Dialog erinnert der Menexenos des Antisthenes. Behandelten auch die beiden gleichnamigen Dialoge nicht denselben Gegenstand — worüber nach dem Nebentitel des antisthenischen »vom Herrschen« (περὶ τοῦ ἄρχειν) kein Zweifel sein kann —, so kann uns doch der platonische dienen über den Inhalt des anderen etwas auszumachen. Denn aus ersterem lernen wir Menexenos als einen ehrgeizigen jungen Menschen kennen, der gern eine Rolle im Staate spielen (ἄρχειν) möchte, wenn nur Sokrates nichts dawider habe (p. 234 A), und dürfen daher vermuthen, dass ihm der letztere bei Antisthenes darüber den Kopf in ähnlicher Weise zurecht gesetzt habe, wie er dies bei Xenophon (Memor. III 6, 1) mit Platons Bruder Glaukon thut[2] — Wie

Andere Dialoge des Antisthenes.

der kynischen verwandter ist als diejenige anderer platonischer Dialoge. Hierher gehört was p. 472 A f. und 515 D. ff. gegen hervorragende athenische Staatsmänner der Vergangenheit und der Gegenwart (vgl. hierzu was über den Πολιτικὸς des Antisthenes Athen. V 220 D sagt und Dümmler S. 7), sodann was überhaupt gegen Könige und Herrscher p. 525 D f. gesagt wird (vgl. hierzu über Antisthenes ep. Socrat. 11 : οὐ γὰρ αὐτῷ ἀρέσκει τυράννοις φίλοις χρῆσθαι), ferner die strenge Scheidung zwischen dem Angenehmen (ἡδύ) und Guten (ἀγαθά) p. 494 C ff., endlich die Anerkennung nur einer einzigen, der philosophischen Tugend. Nähert sich Platon so durch den Inhalt seines Gorgias der Schroffheit und Starrheit der kynischen Moral, so erinnert er in der Form durch die längeren rhetorisirenden Vorträge des Sokrates (vgl. p. 465 E. 482 C. 492 E ff. 507 A ff. 511 C ff. 519 D. 523 A ff.) an eine Darstellungsweise, die Antisthenes (s. o. S. 118) geliebt zu haben scheint.

1) Durch diese Erörterung wird die Vermuthung von Wilamowitz, Kydathen S. 219, über die Abfassungszeit des platonischen Gorgias bestätigt (Dümmler, Akademika S. 69, 1. S. 95.) Nehmen wir an, dass der Gorgias bald nach 399 geschrieben wurde, so begreift sich auch die Uebereinstimmung, in der wir hier Platon mit Antisthenes finden: denn es ist nur natürlich, dass Meinungsverschiedenheiten unter den Sokratikern sich erst einige Zeit nach dem Tode des Sokrates ausbildeten. Dabei setze ich natürlich voraus, dass der Phaidros nicht vor, sondern erst geraume Zeit nach dem Gorgias verfasst ist.

2) Es ist daher bemerkenswerth, dass unter Glaukons Dialogen sich ein Μενέξενος befindet (Diog. II 124). Was übrigens den Menexenos noch besonders zur Hauptperson eines Dialogs qualifizirte, dass ist, dass er,

es für die beiden zuletzt erwähnten Dialoge wahrscheinlich ist, dass Sokrates darin eine Rolle spielte [1]), so dürfen wir dasselbe auch für die beiden, Aspasia und Sathon genannten, sowie für den Politikos annehmen [2]). Trotzdem hatte der sokratische Dialog in den Augen des Antisthenes nicht die Bedeutung wie in denen Platons, wie ja auch das Menschenideal ihm nicht bloss in Sokrates, sondern auch in Herakles und Kyros erfüllt schien. Deshalb hatte überhaupt nur ein Theil seiner Schriften dialogische Form. Ein Meister des Dialogs muss er allerdings gewesen sein und es verstanden haben den Charakter des sokratischen Gesprächs wiederzugeben [3]), wenn auch vielleicht mehr als in den platonischen ein rhetorisches Element beigemischt war [4]). Dass in diese Ge- Charakteristik des Antisthenes.

wie Platon Lys. p. 211 B sagt, σφόδρα ἐριστικὸς war, und es ist nicht unmöglich, dass es diese Seite seines Werkes war, die sowohl den megarischen Dialektiker Philon bestimmte eine seiner Schriften nach ihm zu nennen, als auch den Diodoros Kronos eine seiner disputirlustigen Töchter (Μενεξένη) (Clemens Alex. Strom. N. 523 A. Zeller II^a 212, 5^3).

1) Für den Archelaos würde es sicher sein, wenn fest stünde, dass diesem Dialog fr. inc. X. W. (s. o. S. 125 Anm.) angehörte. — Ausserdem würde es für den Protreptikos folgen aus der Vermuthung, die Winckelmann zu fr. I desselben über Athen. XI p. 284 C äussert.

2) Der Sathon scheint die Erwiderung gewesen zu sein, auf die Angriffe, die Platon gegen seine »Wahrheit« im Euthydem und Theätet gerichtet hatte (s. o. S. 119 Anm. Zeller II^a S. 255, 2^3). — Dass er die Aspasia im gleichnamigen Dialog geschmäht habe, ist nicht nothwendig, trotz des derben »ἡ ἄνθρωπος«, dessen er sich mit Bezug auf sie bedient (fr. II W.). Vgl. o. S. 80, 4. Im Gegentheil könnte man daraus, dass er nur den beiden älteren Söhnen des Perikles von einer andern Mutter Uebles nachgesagt haben soll (fr. I W.), vermuthen, er habe den jüngsten, Perikles, von der Aspasia gelobt und dass dieser besser gerathen war, auf den guten Einfluss der Mutter zurückgeführt.

3) Sonst würde Panaitios seine Dialoge nicht haben als echt gelten lassen, s. o. S. 111, 1.

4) Diog. L. VI 1: οὗτος κατ' ἀρχὰς μὲν ἤκουσε Γοργίου τοῦ ῥήτορος· ὅθεν τὸ ῥητορικὸν εἶδος ἐν τοῖς διαλόγοις ἐπιφέρει (s. o. S. 118, 1). Eine gorgianische Witzelei ist wohl in fr. II W.: Ἀντισθένης ἐρασθέντα φησὶν αὐτὸν (Perikles) Ἀσπασίας δὶς τῆς ἡμέρας εἰσιόντα καὶ ἐξιόντα ἀπ' αὐτῆς ἀσπάζεσθαι τὴν ἄνθρωπον (in diesen Worten ist wohl nach Maassgabe von Plutarch Per. 24 καὶ γὰρ ἐξιών, ὥς φασι, καὶ εἰσιὼν ἀπ' ἀγορᾶς ἠσπάζετο καθ' ἡμέραν αὐτὴν μετὰ τοῦ καταφιλεῖν statt ἀπ' αὐτῆς zu schreiben ἀπ' ἀγορᾶς) und stand möglicherweise in Zusammenhang mit der Notiz, dass Aspasia ihren Namen erst in Attika erhalten und vordem Myrto hiess

spräche hin und wieder Mythen eingestreut waren[1]), widerspricht dem sokratischen Charakter derselben nicht, da Antisthenes sowohl als Platon sich in dieser Beziehung auf den Vorgang des Sokrates selber berufen konnten, wie dieser wiederum darin nur einer Moderichtung der Zeit gefolgt war. Immerhin wird trotz mancher Uebereinstimmung zwischen dem Stifter der kynischen Schule und seinem grossen sokratischen Gegner auch auf dialogischem Gebiet derselbe Unterschied bestanden haben, den wir sonst bemerken und der sich aus der verschiedenen Lebensstellung beider ableiten lässt. Wie Platon immer der vornehme Mann blieb, so konnte Antisthenes den Plebejer auch hier nicht verleugnen. Ist Platons Sprache lebendig und volksthümlich, so scheint die des Antisthenes zum Theil derb und vulgär gewesen zu sein[2]); und die

(schol. zu Aristid. III S. 468 ed. Dindf. Auch die zweite Aspasia, die Geliebte des jüngeren Kyros, soll ihren Namen erst später erhalten und früher Milto geheissen haben. Plutarch, Per. c. 24. Athen. XIII p. 576 D. Aelian V. H. 12, 1.). Doch findet sich dergleichen auch bei Platon und kann ausserdem satirisch gemeint sein.

1) Von Mythen des Antisthenes spricht Julian or. VII p. 209 A, die er mit den Xenophontischen vergleicht. Wichtiger ist, wenn derselbe ebenda p. 217 A sie mit den xenophontischen und platonischen zusammenstellt und mit Bezug auf alle drei sich des Ausdrucks ἐγκαταμέμικται bedient: denn hieraus erhellt, dass nicht gemeint sind ganz in das Gewand des Mythos gekleidete Werke, wie der Herakles,, sondern gelegentlich in die dialogische Darstellung eingestreute Mythen, wie z. B., wenn die S. 124, 4 über die Quelle des ersten sokratischen Briefes geäusserte Vermuthung richtig ist, der Mythos von Bellerophontes (ep. Socr. I 11 f.) einer war. Unbegreiflich ist mir, wie man (Winckelmann Antisth. fr. S. 23) die μυθογραφία des Antisthenes, von der Julian spricht, von der allegorischen Auslegung der homerischen Gedichte hat verstehen können.

2) Die Vergleichung mit der Schweinemast finden wir zweimal in seinen Fragmenten. Stammen beide auch vielleicht aus zwei nicht dialogischen Schriften, dem Protreptikos fr. II W. und dem Physiognomonikos, und gehören insofern nicht unmittelbar hierher, so gestattet doch dieser Umstand einen Schluss auch auf die Sprache der Dialoge. Dasselbe gilt von der Thatsache, dass in seinen Schriften sich überhaupt ein Ausdruck für »Nachttopf« (οὔρειος βῖκος) fand (Protrept. f. III W.). — Wie er in den Ausdrücken nicht wählerisch war, so scheint er auch in den grammatischen Formen sich ohne Weiteres an die lebendige Volkssprache gehalten zu haben, und da nun diese immer der Schriftsprache voraneilt, so erklärt sich vielleicht, dass Formen, die Platon noch vermieden zu haben scheint, Antisthenes bereits gebraucht hatte. So erkläre ich mir die

Polemik, die sich auch durch Platons Dialoge hindurchzieht und der Schärfe nicht entbehrt, nahm bei ihm wohl noch einen grösseren Raum ein[1]) und steigerte sich bis zur Unflätigkeit[2]). Kurz, wenn man die sokratischen Dialoge, wie dies ihre Natur in gewisser Hinsicht gestattet, den Jamben der alten Dichtung vergleichen wollte, so würde Platon die Rolle des Archilochos, Antisthenes die des Hipponax spielen.

E. Aischines.

Sehr verschieden spiegelte sich das Bild des Sokrates in den Schriften seiner Schüler: bald trägt es die hoheitsvollen Züge des platonischen Geistes, bald den Charakter xenophontischer Einfachheit und Mittelmässigkeit und unter den Händen des Antisthenes wird es wohl etwas von dem Tugendstolze und der harten Menschenverachtung der Kyniker angenommen haben[3]). Den Sokrates dargestellt zu haben, wie er wirklich war, dies Verdienst scheinen die Alten dem Aischines zugesprochen zu haben, in dessen Dialogen sie eine so grosse historische Treue fanden, dass Manche Sokrates selber für den Verfasser derselben erklärten[4]). Zum Theil können auch wir dies Urteil noch aus den Fragmenten bestätigen[5]): wir sehen daraus, dass dem Sokrates des Aischines

Bemerkung des Jo. Tzetzes p. 115 ed. Herm. (bei Wecklein Curae epigr. S. 21): ἐκεῖνοι γὰρ πλὴν τῶν κυρίων πάντα η̅ γράφουσιν βασιλῆς ἀριστῆς ἱππῆς καὶ τὰ ὅμοια· οὐ μὴν δὲ καὶ Δημοσθένης ἢ Ἀντισθένης ἐπὶ εὐθείας πληθυντικῆς ἢ αἰτιατικῆς η̅ γράφουσιν.

1) Dies folgt meines Erachtens aus seinem wie aus dem Charakter der kynischen Schule überhaupt. Eben danach darf man vermuthen, dass im Dialog gelegentlich eine grosse Schlagfertigkeit herrschte.

2) Beweis ist, was über den gegen Platon gerichteten Sathon Athenaios V 220 D sagt: καὶ Πλάτωνα δὲ μετονομάσας Σάθωνα ἀσυρῶς καὶ φορτικῶς τὸν ταύτην ἔχοντα τὴν ἐπιγραφὴν διάλογον ἐξέδωκε κατ' αὐτοῦ.

3) So darf man vermuthen, wenn die oben S. 118, 1 ausgeführte Ansicht richtig ist, wonach der Protreptiker Sokrates des Kleitophon einer Schrift des Antisthenes entnommen wäre.

4) K. Fr. Hermann, de Aeschinis Socratici reliquiis S. 7, 13 u. 14.

5) Ja in neuester Zeit ist wieder von Meister, Fleck. Jahrb. 1890 S. 677 das Zeugniss des Suidas, welcher den pseudo-platonischen Eryxias für einen Dialog des Aischines erklärt, vertheidigt worden.

Charakteristik des Aischines.

die Ironie nicht fremd war[1]), dass er seine Thätigkeit gern auf die Liebe zurückführte und dieser die höchsten geistigen Wirkungen zuschrieb[2]), dass er nichts zu wissen vorgab[3]), dass er es liebte Gespräche mit Anderen wiederzuerzählen[4]). Und wenn wirklich in seinen Schriften das mythische Element geringer war als bei Xenophon[5]) und vielleicht auch als bei Platon Antisthenes und Phaidon, das Dialogische also in demselben Maasse noch mehr hervortrat, so frägt es sich noch, ob er nicht auch in dieser Beziehung den historischen Charakter des Sokrates treuer wiedergegeben hat. Auch andere Sokratiker verfolgten die gleiche Absicht und werden kaum

1) Hermann a. a. O. S. 8, 18. Einen der Ironie verwandten Charakter trug, wie Demetrius de Elocut. p. 291 bemerkt, die Erzählung von Telauges, von der man nicht wusste ob sie Bewunderung oder Hohn sein sollte.

2) Nur vermöge einer θεία μοῖρα, nicht irgend welcher Kunst oder Wissenschaft, traute er sich nach Aristides Rhetor. S. 20 Dind. und 24 (bei Herm. S. 23) einen bessernden Einfluss auf Alkibiades zu und diese θεία μοῖρα wieder lag in der Begeisterung, die die Liebe zu Alkibiades in ihm erregte. Die Liebesrede im Phaidros hat hiermit schon Hermann S. 24 verglichen.

3) Aristides Rhetor. S. 24. Uebrigens auch nur, wie das in der vorigen Anmerkung angeführte, ein einzelnes Beispiel seiner Ironie. Wenn Hermann S. 24 es hiermit nicht vereinbar findet, dass Sokrates dem Themistokles ein Wissen zuschreibt (bei Aristides ed. Dindf. II S. 294), und dem Aischines dies vorrückt, weil er damit sich selbst widersprochen und die Anschauungsweise des historischen Sokrates verfehlt habe, so kann ich ihm nicht beistimmen. Sich selber sprach Sokrates das Wissen ab, indem er darunter eine wissenschaftliche Erkenntniss verstand, und in diesem Sinne würde er es allerdings auch dem Themistokles nicht haben zugestehen dürfen; wohl aber konnte er letzterem die ἐπιστήμη lassen, wenn er dieselbe als eine auf Kenntnissen beruhende Tüchtigkeit und Gewandtheit des Geistes fasste.

4) So im Alkibiades vgl. Aristides ed. Dindf. II S. 294, 4 u. 10 im Telauges vgl. Priscian XVIII 23 p. 193 (= S. 297, 11 Hertz). Und nicht bloss seine eigenen Gespräche mit Anderen, erzählte Sokrates, sondern auch solche, an denen er selbst, zunächst wenigstens, nicht betheiligt war, wie in der Aspasia das, welches diese mit Xenophon und dessen Gattin geführt hatte, vgl. Cicero de invent. I 51. Dagegen ist in den Fragmenten unbekannter Dialoge, die Priscian XVIII 25, p. 226 (= S. 320, 21 Hertz) und Demetrius de Elocut. S. 205 mittheilen, nicht klar, ob der Erzähler Sokrates oder ein Anderer ist.

5) Hermogenes, De ideis bei Spengel Rhet. Gr. II 420, 1 f.

wissentlich ein falsches Bild des Sokrates gezeichnet haben. Aber die Macht und Fülle eigener Gedanken und das Bewusstsein, dieselben sei es mittel- oder unmittelbar von Sokrates empfangen zu haben, hinderte sie diese Absicht zu erreichen und verführte sie immer und immer wieder, den Sokrates vortragen zu lassen was im Grunde nur ihre eigene Philosophie war. Aischines war hierin freier. Keine Spur ist uns erhalten, woraus sich ergäbe, dass er die von Sokrates gewiesenen Wege selbständig weiter gegangen sei und ebenso wie etwa Platon oder Antisthenes den sokratischen Strom in ein besonderes Bette fortgeleitet habe. Daher das Alterthum auch nur einen einzigen Schüler des Aischines kannte [1]; und dieser wird es nicht auf Grund gewisser Dogmen, die er ebenso wie der Lehrer vertrat, gewesen sein, sondern weil er in Beziehung auf Richtung und Methode der Forschung mit diesem übereinstimmte, von dem wir vermuthen dürfen, dass er die dialogische Methode für die in der Wissenschaft allein zulässige erklärte und dass er die Grenzen der Wissenschaft mit denen der Moral zusammenfallen liess [2]. War sonach die geringere Kraft des eigenen Denkens für den Darsteller des Sokrates ein Vortheil, insofern sie ihn strenger bei dem Ueberlieferten festhielt, so war sie doch bei ihm wie bei Xenophon auch wieder mit dem Nachtheil verbunden, dass beide in demselben Maasse auch die Fähigkeit verloren, die in den Gesprächen sich offenbarende Macht der sokratischen Dialektik voll und ganz zu erfassen und dem entsprechend Anderen in ihren Dialogen vorzuführen [3]. Es war wohl überhaupt nicht so sehr die wissenschaftliche Bedeutung des Sokrates, die ihn

1) Den Aristoteles, genannt ὁ Μῦθος, nach Diog. L. II 63. Ausserdem erzählte man (Athen, XI p. 507 C) dass Xenokrates anfänglich sein Schüler gewesen sei, Platon aber ihm denselben abspenstig gemacht habe.

2) Wenigstens waren seine wissenschaftlichen Erörterungen nur in Dialogen enthalten und die Themata der letzteren, so viel die Fragmente ergeben, ausschliesslich der Moralphilosophie entnommen.

3) Hierauf beziehe ich, was Timon von Phlius bei Diog. L. II 25 sagt: Ἀσθενική τε λόγων δυὰς ἢ τριὰς ἢ ἔτι πόρσω Οἷος Ξεινοφόων ἴς τ' Αἰσχίνου οὐκ εὐπειθής Γράψαι. Diogenes freilich II 63 bezieht dies auf Gerichtsreden. Die Zusammenstellung mit Xenophon scheint mir aber mehr für die Dialoge zu sprechen.

reizte, als die ganze Persönlichkeit des Mannes, auf die er mit der Verehrung des Schülers, aber auch mit dem Auge des Künstlers schaute. Daher musste ihm manches Aeusserliche und an sich Unbedeutende wichtig erscheinen, sobald es nur dazu diente, sei es die Gestalt des Sokrates selber anschaulicher zu machen oder mehr Licht über deren Umgebung zu verbreiten; und vielleicht erklärt sich so, dass seine Darstellung in der Ausdehnung, wie wir es noch in den Fragmenten beobachten, das Einzelne des Lebens und Wesens der im Dialoge auftretenden Personen in ihren Kreis zog[1]. Farbiger und plastischer, lebensvoller wurden so seine Schilderungen und brachten den Eindruck grösster Wahrhaftigkeit hervor. Dieser Eindruck wurde noch verstärkt durch die Einfachheit und Schlichtheit der Darstellung, mit der nur die Sache selbst ohne viel Umschweife vorgetragen wurde[2], das überall bemerkbare Streben nach Deutlichkeit[3] und eine gewisse Naivetät, die, wenn auch nicht so oft als bei Xenophon, doch häufig genug hervortrat[4]. Dem entsprach auch die

1) Bald zeigt er sich hier mehr als Poet bald als Historiker. Den Poeten merken wir, wenn er getrieben von dem Bedürfniss nach sinnlich-concreter Darstellung uns den Kratylos schildert wie er διασίζων καὶ τοῖν χεροῖν διασείων redet (Aristot. Rhet. III 16 p. 1417^{b} 1), wenn er uns den Telauges vorführt in dem Mantel, der nicht sein eigener ist, sondern, für dessen Benutzung er täglich einen halben Obol an den Walker zahlt, einen Lederschurz um den Leib, in zerrissenen, mit Bindfaden zusammengeknüpften Schuhen (Athen. V p. 220 A) und wohl auch mit dem Bettelranzen (Demetrius de Elocut. p. 170), wenn er endlich den Zwist des Kallias mit seinem Vater eingehend darstellte (Athen V 220 B). Der Neigung des Historikers dagegen entspricht es, dass er nicht bloss in allgemeinen Worten die staatsmännischen Verdienste des Themistokles pries, sondern dieselben einzeln namhaft machte (Aristides II S. 292 f. ed. Dindf.) und von den Einwirkungen erzählte, die Aspasia erst auf Perikles und nach dessen Tode auf Lysikles ausgeübt hatte. (Plutarch. Per. 24 u. 32 vgl. dazu Hermann S. 17 f. aber auch Sauppe, Die Quellen Plutarchs für d. Leben des Per. in Abhh. d. Gött. Ges. XIII S. 12).

2) Diess ist die καθαρότης Rhetor. Gr. ed. Spengel II 276, 1. Dass sie dem Aischines vorzüglich eigen war, sagt Hermogenes ebenda 419, 29.

3) Die εὐκρίνεια nach Rhetor. Gr. ed. Sp. II 281, 20. Dem Aischines schreibt sie zu Hermogenes ebenda 419, 19.

4) Die ἀφέλεια des Aischines bemerkt Hermogenes Rhet. Gr. ed. Sp. II 419, 28. Als Naivetät habe ich sie gefasst, theils wegen dessen, was

Form der Rede, die nicht in langen wohlgefügten Perioden dahinfloss, sondern kurze Sätze aneinander reihte und solche Schönheitsmittel eines raffinirteren Geschmackes, wie das Vermeiden des Hiatus, verschmähte[1]. Alles trug den Stempel des Ungekünstelten, war aber nichtsdestoweniger höchst künstlich[2], etwa wie manches Gebilde moderner Lyrik, das den Ton des Volkslieds zu treffen sucht und unter Umständen auch wohl trifft. Zu diesem Grundcharakter stimmte der satirische, oft derbe Humor, der vielfach beigemischt war[3]; und die ernsteren Gedanken, die überall hervorblickten[4], gaben dem Ganzen nur eine neue Würze: wodurch es begreiflich wird, wie den Alten die Dialoge des Aischines so besonders geistreich und zierlich erschienen[5]. Ja nimmt man

über Xenophons ἀφέλεια ebenda S. 418 f. gesagt wird, theils und insbesondere auf Grund folgender Worte des Hermogenes ebenda 381, 15 f.: ἰδίως δ'ἂν λέγοιντο ἀφελεῖς αἱ τῶν ἀπλάστων ἠθῶν (sc. ἔννοιαι) καὶ ὑπό τι νηπίων, ἵνα μὴ ἀβελτέρων λέγῃ τις, οἷον τὸ περὶ πραγμάτων διεξιέναι τινῶν καὶ λέγειν αὐτὰ μηδεμιᾶς ἀνάγκης οὔσης μηδὲ ἐπερωτῶντός τινος.

1) Mit Hermogenes a. a. O. II 356, 22 ist zu vergleichen 279, 16 ff. und I 136, 11. Die Hiate nicht ängstlich zu meiden wird unter die Eigenheiten der καθαρότης gerechnet, ebenda II 279, 21 ff. Das Urtheil der Rhetoren bestätigen die beiden grösseren aus Dialogen des Aischines erhaltenen Fragmente, das aus dem Alkibiades bei Aristides II S. 292 ff. Dindf. und noch mehr das aus dem Miltiades im Anhang zu Stobaios Florileg. ed. Mein. V S. 193.

2) Dass die Sprache in den Dialogen des Aischines aufs sorgfältigste durchgearbeitet war, sagt Longin in Rhet. Gr. 'ed. Sp. I 305, 19; und Hermogenes ebenda II 420, 6 hebt hervor, dass unbeschadet ihrer Einfachheit und Naivetät seine Darstellung künstlischer (μᾶλλον ἐπιμελής) war als diejenige Xenophons.

3) S. o. S. 132, 1 wie er den Kratylos und Telauges geschildert hatte. Auch Athen. V 220 A καὶ Αἰσχίνης ὁ Σωκρατικὸς ἐν τῷ Τηλαύγει Κριτόβουλον τὸν Κρίτωνος ἐπ' ἀμαθίᾳ καὶ ῥυπαρότητι βίου κωμῳδεῖ — — — καὶ Τελέσαντα τὸν ῥήτορα οὐ μετρίως διαγελᾷ gehört hierher.

4) Dies folgt schon im Allgemeinen aus dem moralisirenden Inhalt der Dialoge und wird überdies bestätigt durch Hermogenes in Rhet. Gr. ed. Spengel II 419, 31: ἐννοίαις οὐκ ὀλίγαις καὶ αὐτὸς (Aischines) σεμνοτέραις χρῆται.

5) Aristides, der doch sonst abgesehen von der historischen Treue (II S. 369 Dindf. τοῖς ἄλλοις Αἰσχίνης λειπόμενος Πλάτωνος) den Aischines unter Platon stellt, nennt ihn κομψός, während er Platon durch σεμνὸς charakterisirt (II S. 25 o.).

Alles in Allem, so kommt man in Versuchung, sich von ihnen ein ähnliches Bild zu machen wie von den Mimen Sophrons: anmuthige treue Bilder des wirklichen Lebens, ausgeführt in volksthümlicher einfacher Sprache und Darstellung, voll guter Laune und nicht ohne tieferen Gehalt[1]. Ein wichtiger Unterschied dagegen bestand in dem historischen Charakter, den die Dialoge des Aischines in der Regel festgehalten haben. Das zeigt sich schon an demjenigen unter denselben, den das
Miltiades. Alterthum für den frühesten erklärte, dem Miltiades[2]. Zwar nicht den berühmten Feldherrn, aber vermuthlich einen Verwandten desselben, den Sohn eines Stesagoras, hatte er darin vorgeführt, ein rechtes Bild der guten alten Zeit, der durch frühe Zucht des Geistes sich den Preis eines gesunden kräftigen Körpers im Alter verdient hatte und daher zu einem Gespräch, das etwa den Werth der σωφροσύνη vor Augen stellen wollte, den schicklichsten Anlass bot[3]. Indessen hatte die historische Treue in den Dialogen des Aischines gewisse Grenzen. In dieser Hinsicht liefert zur Kenntniss derselben

1) Auch die kurzen Sätzchen kehren bei Sophron wieder; und Jahn Prolegg. zu Pers. p. XCIX hat gezeigt, dass es seinen Mimen keineswegs an ernsterem Gehalt gebrach. Wenn man übrigens bedenkt, dass Theokrit den Sophron nachahmte (Jahn a. a. O. p. C IIIf.), so wird man geneigt sein, das Urtheil der alten Rhetoren (Rhet. Gr. ed. Sp. II 351, 20. 352, 15), dass in Theokrits Idyllen die ἀφέλεια zu finden sei, auch auf Sophrons Mimen zu übertragen. Ebenso wird ihnen als Werken eines Sicilianers (Platon Gorg. p. 493A) die den Dialogen des Aischines nachgerühmte κομψότης eigen gewesen sei. Bekannt sind dem Aischines, der sich längere Zeit in Syrakus aufgehalten hat, die Mimen ohne Zweifel gewesen.

2) Diog. L. II 61 sagt, dass der Miltiades von den Dialogen zuerst geschrieben wurde und fügt hinzu: διὸ καὶ ἀσθενέστερόν πως ἔχει. Wenn nur nicht etwa an diese »Schwäche«, die man zu bemerken glaubte, die Bestimmung der Abfassungszeit angeknüpft hat, ähnlich wie nach demselben Diogenes III 38 Manche den Phaidros für Platons erstes Werk hielten, weil sie ihm den Charakter einer gewissen Jugendlichkeit aufgedrückt fanden. Lassen wir diese Zeitbestimmung gelten und nehmen hinzu, dass er mit dem Miltiades sich die Gunst des Tyrannen Dionys erworben haben soll (Lucian de paras. 32), damals also wohl erst diesen einen Dialog verfasst hatte, so würde wahrscheinlich werden, dass er überhaupt erst nach dem Tode des Sokrates die dialogische Schrifstellerei begonnen hat (vgl. o. S. 85 f.).

3) Hermann a. a. O. S. 10 f.

einen wichtigen Beitrag der Kallias. Wenigstens für den Fall, dass man es für historisch unmöglich hält, der mit diesem Namen gemeinte reiche Gönner der Sophisten habe mit dem Philosophen Anaxagoras in persönlichem Verkehr gestanden und sei von seinem Vater Hipponikos wegen der Verschwendung von dessen Vermögen zur Rede gesetzt worden [1]), würden wir in dem genannten Dialog einen Beleg haben, dass Aischines die historische Treue nicht ängstlich bis ins Einzelne festgehalten hat und in dieser Beziehung ähnlich verfahren ist wie Platon [2]). Hatten doch von historischer Treue selbst die antiken Historiker andere Vorstellungen als wir. Von diesem Standpunkt aus werden wir auch über den Telauges ein anderes Urtheil fällen als Hermann (a. a. O. S. 26). Wir werden es hiernach nicht mehr für unmöglich erklären, dass wirklich der Sohn des Pythagoras mit diesem Namen gemeint und mit Sokrates im Gespräch zusammengeführt worden sei; denn Kallias. Telauges.

1) Hermann S. 14. S. aber auch die Gegenbemerkungen von Zeller, Phil. der Gr. I⁴ S. 868 f. Anm.

2) Sauppe, Einl. zum Protag. S. 11. — Hermann a. a. O. hat, um den Anachronismen aus dem Wege zu gehen, in den Worten des Athenaios V p. 220 B ὁ δὲ Καλλίας αὐτοῦ περιέχει τὴν τοῦ Καλλίου πρὸς τὸν πατέρα διαφορὰν die διαφορά statt auf einen Zwist zwischen Vater und Sohn vielmehr nur auf den Unterschied ihrer Charaktere gedeutet. Unwahrscheinlich, wie diese Vermuthung an sich ist, lässt sie sich ausserdem vielleicht noch widerlegen durch eine Spur dieser διαφορά, die man in einem angeblichen Briefe des Sokrates finden kann. Aus dem von Hermann S. 12 f. aus Plutarch Aristid. c. 25 angeführten und dem Kallias zugewiesenen Fragment kann man vermuthen, dass in diesem Dialog das Glück der Armuth gegenüber dem Reichthum gepriesen wurde. Dasselbe geschieht aber auch in dem 6. der sokratischen Briefe. Es ist daher wohl möglich, dass der Inhalt desselben grossentheils dem Kallias entnommen ist. Besonders gilt dies von § 6, wo das Unglück derer beklagt wird, die in die Hände von Schmeichlern fallen (κατεχομένῳ ὑπὸ κολακείας ἀνθρώπων ὁμιλῆσαι δεινῶν): denn unter den Schmeichlern liegt es nach dem Titel der Komödie des Eupolis (Κόλακες) nahe die Sophisten zu verstehen, gegen diese aber wandte sich grade der Kallias. Nun lese man aber, was § 7 folgt: ὑμεῖς δ', ἴσως εἴποι τις ἂν ἀνὴρ πολιτικὸς ἀγανακτῶν πρὸς τοὺς ἑαυτοῦ υἱεῖς κληρονομεῖν ἐπιθυμοῦντας, οὐδὲ τελευτῶντος ἀφέξεσθαί μου διανοεῖσθε, ἀλλὰ καὶ τελευτῶντα τροφὰς οἱ ζῶντες αἰτήσετε καὶ οὐκ αἰσχυνεῖσθε θανάτου ζωὴν ἀπρακτοτέραν βιοῦντες; ἀλλὰ τὰ μὲν ἐμὰ περιττεύειν καὶ μετὰ θάνατον ἀξιοῦτε ἑτέροις, τὰ δ' ὑμέτερα ὑμῖν οὐδ' εἰς τὸ ζῆν ἐξαρκέσει. ἐκεῖνος μὲν οὖν σκαιοῖς ἴσως πρὸς τοὺς ἑαυτοῦ παῖδας χρήσεται

ebenso lässt Platon im Parmenides den eleatischen Philosophen sich mit Sokrates unterreden [1]. Oder soll man dem Aischines zutrauen, dass er sich noch mehr von der historischen Wirklichkeit frei gemacht und die Persönlichkeit des Telauges selbst erfunden habe? Denn die Komik, die darin liegt, dass ein im Bettlerkleide einhergehender (s. o. S. 132, 2) und darauf überdies noch eiteler Mensch [2] der »Fernhinleuchtende« heisst, ist so stark, dass man geneigt wird sie nicht auf blossen Zufall zurückzuführen [3]. Wie dem auch sei, allem Anschein nach trat in diesem Dialog ein Ideal der Bedürfnisslosigkeit dem andern, Telauges dem Sokrates gegenüber und der Sokratiker sorgte natürlich dafür, dass der Wettstreit mit dem Siege des letzteren endete [4]. In demselben Werke hatte Aischines den Bruder des

τοῖς λόγοις πατρικὴν ἅμα πολιτικῇ παῤῥησίαν ἄγων. So oder doch ähnlich kann wohl Hipponikos zum Kallias gesprochen haben.

1) An Parmenides durfte um so mehr erinnert werden, als bei Suidas u. Ἐμπεδοκλ. Parmenides und Telauges beide Lehrer des Empedokles heissen, also als Zeitgenossen behandelt werden. Dass aus chronologischen Gründen den Alten ein Zusammentreffen zwischen Telauges und Sokrates nicht gerade unmöglich scheinen musste, darauf weist auch Iamblichos V. P. 146 hin, wonach Telauges beim Tode seines Vaters noch sehr jung war. Dass Telauges ein Redner war, folgert Kaibel aus Athen. V 220 B; die Folgerung scheint mir aber ganz unsicher.

2) Wenigstens liess er sich bewundern Demetr. de Elocut. § 291.

3) Ein erdichteter Name war ja auch der Σάθων des Antisthenes; doch war wenigstens eine historische Person, Platon, darunter gemeint; auch würde nach dem S. 103 Bemerkten die Erfindung einer Person ein Verstoss gegen die Regel der sokratischen Dialoge sein.

4) Marc Aurel scheint damit nicht einverstanden gewesen zu sein. Denn er sagt VII 66: πόθεν ἴσμεν εἰ Τηλαύγους Σωκράτης καὶ διάθεσιν κρείσσων ἦν· οὐ γὰρ ἀρκεῖ, εἰ Σωκράτης ἐνδοξότερον ἀπέθανεν καὶ ἐντρεχέστερον τοῖς σοφισταῖς διελέγετο καὶ καρτερικώτερον ἐν τῷ πάγῳ διενυκτέρευεν καὶ τὸν Σαλαμίνιον κελευσθεὶς ἄγειν γενναιότερον ἔδοξεν ἀντιβῆναι καὶ ἐν ταῖς ὁδοῖς ἐβρενθύετο κτλ. Die herausgehobenen Worte καὶ καρτερ. κτλ. beruhen nicht auf Platon Sympos. p. 220 B, werden daher wohl von Aischines genommen sein. Gegen diesen würde sich dann der kaiserliche Stoiker mit den Worten οὐ γὰρ ἀρκεῖ κτλ. wenden. Fragen wir, was dem Telauges diese hohe Gunst verschafft hat, so müssen wir bedenken, dass Marc Aurels Stoicismus zum Kynismus neigte und mit derselben philosophischen Richtung auch die Bedürfnisslosigkeit des Telauges eine Aehnlichkeit haben konnte (vgl. insbes. den »Bettelranzen« o. S. 132, 2). Vielleicht hatte Aischines in Telauges mit ironischer Bewunderung (Demetr.

Kallias, Hermogenes, erwähnt und es diesem zum Vorwurf gemacht, dass er nicht besser für seinen Freund Telauges sorge (Proklos zum Kratyl S. 21. Hermann S. 25). Das scheint vorauszusetzen, dass er sich in wohlhabenden Verhältnissen befand; während wir doch aus Platon und Xenophon wissen, dass das Gegentheil der Fall war: bezieht sich also Aischines' Angabe nicht auf eine frühere Zeit in Hermogenes' Leben, so hat er es auch hier mit der historischen Wirklichkeit nicht zu genau genommen. Anders haben wir es zu erklären, wenn sein Urtheil über Kritobulos, Kriton's Sohn, so ganz verschieden lautete von demjenigen Platons und Xenophons: während derselbe bei diesen zum engsten Kreise des Sokrates gehört, hatte Aischines im Telauges ihn wegen seiner Dummheit und wegen seines schmutzigen Lebens verspottet[1]). Hier kommen die verschiedenen Sympathien und Antipathien in Betracht, die ohne Zweifel schon bei Lebzeiten des Sokrates den sokratischen Kreis durchzogen und die ihn nach dem Tode vollends auseinander rissen. Wie verschieden sich gewisse Persönlichkeiten, mit denen Sokrates verkehrte, in den Augen seiner Anhänger spiegelten, zeigt sich namentlich in der Auffassung und Behandlung, die Aspasia bei ihnen fand (s. o. S. 79 ff.). Aspasia.
Während dieselbe von Xenophon mit Wohlwollen, von Platon ironisch, minder günstig vielleicht auch von Antisthenes behandelt wird, hat sie in Aischines einen begeisterten Lobredner gefunden[2]). Sie erschien in dessen gleichnamiger Schrift ebenso

de Elocut. § 291 und χαρίεντα in den Worten des Proklos zu Platon Kratyl. § 21 Hermann S. 25) einen Vorläufer der späteren Pythagoristen geschildert, die in Bedürfnisslosigkeit mit den Kynikern wetteiferten, und so zugleich seiner Missbilligung der asketischen Moral des Antisthenes Ausdruck gegeben. Zuzutrauen wäre ihm dies insofern, weil er auch nach anderen Nachrichten in seiner Lebensanschauung mehr auf Seiten des Aristippos gestanden haben soll (Diog. L. II 60. 61; was 62 in τούτου τοὺς διαλόγους κτλ. gesagt wird, will dagegen nicht viel bedeuten; vgl. auch, was über sein Leben am Hofe des Dionys Lucian de paras. c. 32 bemerkt).

1) Athen. V 220 A (s. o. S. 133, 5).

2) Hermann S. 27 f. Noch mehr ergibt sich dies aus den Worten, in denen Lucian Imagg. 17 von dem Bilde der Aspasia spricht: Αἰσχίνης Σωκράτους ἑταῖρος καὶ αὐτὸς Σωκράτης, μιμηλότατοι τεχνιτῶν ἁπάντων, ὅσῳ καὶ μετ' ἔρωτος ἔγραφον. Das γράφειν bedeutet hier nicht »schreiben«,

als die Lehrerin des Sokrates in seiner Kunst die Menschen zu prüfen und zu behandeln, in der Liebeskunst wie er sie nannte, wie Diotima in Platons Gastmahl[1]). Und wie in dem letzteren die glänzendste Probe seiner Erotik Sokrates an Alkibiades ablegt, so hatte auch Aischines in einem eigenen Dialoge, dem Alkibiades, die Macht seines Lehrers über diese reiche, aber zügellose Natur zu schildern versucht. Das Thema hatte dieser Dialog mit dem ersten Alkibiades Platons gemein. Den frühen Ehrgeiz des jungen Mannes, der ihn vor der Zeit zu einer politischen Thätigkeit spornte, bemühte sich Sokrates zu dämpfen unter Hinweis namentlich auf Themistokles,

Alkibiades.

sondern »malen«. Daher erklärt sich, wie Aischines und Sokrates neben einander gestellt werden konnten: vielleicht hatte Aischines zuerst in eigenem Namen Einiges zum Preise der Milesierin gesagt und dann sich auf das Urtheil seines Lehrers berufen, das in Form eines oder mehrerer Gespräche ausgeführt den Kern des nach Aspasia benannten Dialogs bildete.

1) Die Belege bei Hermann S. 16 ff. Darunter vermisse ich jedoch Maximus Tyr. diss. XXIV c. 4, wo Sokrates ein Diener der Liebe und als seine Lehrer in dieser Kunst Aspasia und Diotima genannt werden: denn auf Aischines diese Erwähnung der Aspasia zurückzuführen sind wir deshalb im Rechte, weil im Folgenden c. 5 derselbe neben Platon und Xenophon als einer der Gewährsmänner angeführt wird, denen wir die Kenntniss alles dessen, was Sokrates angeht, verdanken (auch c. 4 ἐπτοῆσθαι—τὰς Βάκχας ist von Aischines genommen, Hermann S. 23). Ebendaher wird schliesslich stammen, was wir im Dion des Synesios p. 38 R lesen, dass Sokrates zu Aspasia zu gehen pflegte χάριν τοῦ τὰ ἐρωτικὰ παιδευθῆναι. — Dagegen haben wir nicht das geringste Recht die Worte des Dio Chrys. or. 55 Schl. οὐ τοίνυν οὐδὲ Σωκράτης κτλ. zur Kenntniss des Dialogs Aspasia zu benutzen, sondern werden dieselben mit grösserer Wahrscheinlichkeit als versprengte Trümmer verschiedener verloren gegangener sokratischer Dialoge betrachten. — Nimmt man übrigens an, wie in neuerer Zeit wieder Grote Plato III S. 567 gethan hat, dass Xenophon nur einmal verheirathet war und dass er sich seine Frau aus Asien mitbrachte, so würde man es für einen starken Anachronismus erklären müssen, dass in der Aspasia des Aischines Xenophon schon während seines athenischen Aufenthalts und noch bei Lebzeiten des Sokrates verheirathet erschien. S. indess Krüger Histor. philol. Studien II S. 274 f., wonach bei Aischines Xenophons erste Frau gemeint wäre. Einen anderen Ausweg hat Franz Rühl eingeschlagen, der unter Xenophon nicht den Sokratiker, sondern den Strategen aus Melite verstand (Roquette, De Xenophontis vita S. 16). — Genaueres über Inhalt und Gang des Dialogs sucht jetzt Natorp auszumachen Philol. 51, S. 489 ff.

dessen grosse Talente und Verdienste ihm doch ein trauriges Ende nicht hatten abwehren können; und so eindringlich wusste er zu reden, dass Alkibiades, nicht wagend sich mit Themistokles zu vergleichen, muthlos den Kopf auf die Kniee sinken liess und weinte[1]). Ueber die beiden noch übrigen Dialoge des Aischines, Rhinon und Axiochos, erfahren wir nichts Näheres[2]).

Das sind die sieben Dialoge des Aischines, welche, wie es scheint, von den Meisten im Alterthum als echt anerkannt wurden[3]). Dass ihrer so wenige waren, lässt sich theils aus der Sorgfalt erklären, die der Verfasser auf ihre Ausarbeitung verwandt hatte, theils aus ihrem Umfang[4]). So weit wir sehen, verliessen sie nie den Boden einer gemeinverständlichen Moral um sich sei es in die Irrgänge der Dialektik zu verlieren oder zu den Höhen der Naturphilosophie zu erheben[5]).

1) Aristides II 369 Dindf.: ἀναγκάζει κλάειν θέντα τὴν κεφαλὴν ἐπὶ τὰ γόνατα ἀθυμήσαντα, ὡς οὐδ' ἐγγὺς ὄντα τῷ Θεμιστοκλεῖ τὴν παρασκευήν. Diesen Zug, der bezeichnend ist für Aischines' anschauliche Art zu schildern und auf den sich auch Plutarch, Quomodo adulator ab am. int. 29 p. 69 F bezieht, hat Hermann S. 21 ff. übersehen. Ebenso ist ihm ein anderes, übrigens bedeutungsloses, Fragment bei Priscian XVIII 297 (S. 368, 14 ed. Hertz) entgangen: ὁ δὲ ῥᾷστα ἀνθρώπων γεγονὼς ἔτη πεντήκοντά πη'.

2) Zu den von Hermann S. 20 nachgewiesenen Fragmenten des Axiochos kommt noch Priscian XVIII 296 (S. 368, 1 ed. Hertz): καὶ τοσούτῳ ἐκεῖνο τούτου διαφέρειν ἐνόμιζον ὅσον κρείττων ἐστὶν ἀνὴρ γυναικός.

3) Diog. L. II 61: οἱ δ' οὖν τῶν Αἰσχίνου τὸ Σωκρατικὸν ἦθος ἀπομεμαγμένοι εἰσὶν ἑπτά κτλ. Diese Begründung der Echtheit lässt vermuthen, dass Panaitios den Kanon der sieben echten Dialoge festgestellt hatte s. o. S. 99 f. Persaios hielt auch unter diesen den grösseren Theil für gefälscht Diog. II 61.

4) Lucian paras. 32 nennt die Dialoge μακροὶ καὶ ἀστεῖοι. Dieses Urtheil scheint man in komisch-drastischer Weise (Diog. L. II 60 und dazu Welcker im Rhein. Mus. 1833 S. 407, 27) auch so ausgedrückt zu haben, dass man Aischines zum Sohn eines Wursthändlers (ἀλλαντοπώλης) machte (Aristoph. Ritt. 207: ὁ δράκων γάρ ἐστι μακρὸν ὅ τ' ἀλλᾶς αὖ μακρόν) und diesem den Namen Χαρῖνος gab. S. auch schol. zu Aristoph. Frösch. 281 über Philokles, den Einige einen Sohn des Halmion nannten.

5) In dieser letzteren Hinsicht scheint mir charakteristisch, dass Anaxagoras bei Aischines σοφιστής hiess und deshalb mit Prodikos in eine Linie gestellt wurde (Athen. V p. 220 B). Vgl. auch Zeller I 868 f. Anm. 4

Dies und dass die dialogische Bewegung in ihnen nicht bei den grossen Massen stehen blieb sondern die kleinsten Elemente des Gedankens ergriff[1]), macht es begreiflich wie man im Alterthum gerade den Aischines als den echten Schüler des Sokrates bezeichnen konnte[2]).

F. Xenophon.

Eine ähnliche ängstliche Treue, wie diejenige mit der Aischines an Sokrates hing und die ihn auf der Gedankenbahn nicht über den Punkt hinauskommen liess auf dem nach seiner Meinung Sokrates stehen geblieben war, finden wir auch bei Xenophon, der, wenn er als Schriftsteller das philosophische Gebiet betrat, eigentlich immer nur Historiker blieb und sich niemals zu selbständiger Reflexion erhob. Während aber Aischines zeitlebens mit seiner gesammten

1) Bei Hermogenes in Rhet. Gr. ed. Spengel III 325 f. sind Aischines und Platon die Vertreter des ἰδίως καλούμενον εἶδος Σωκρατικόν. Zur Erläuterung dieses Urteils wird der gleiche Gedanke in verschiedener Form wiedergegeben. Bei Aristipp hat derselbe die Form der Behauptung und des Vorwurfs ὅτι οἱ ἄνθρωποι χρήματα μὲν ἀπολείπουσι τοῖς παισίν, ἐπιστήμην δὲ οὐ συναπολείπουσι, τὴν χρησομένην τοῖς ἀπολειφθεῖσι. Dafür sagt Xenophon: δεῖ γὰρ οὐ χρήματα μόνον ἀπολιπεῖν τοῖς αὑτῶν παισὶν ἀλλὰ καὶ ἐπιστήμην τὴν χρησομένην αὐτοῖς. Aischines allein gestaltet ihn zum Gespräch: Ὦ παῖ, πόσα σοι χρήματα ἀπέλιπεν ὁ πατήρ; ἢ πολλά τινα καὶ οὐκ εὐαρίθμητα; Πολλά, ὦ Σώκρατες. Ἆρα οὖν καὶ ἐπιστήμην ἀπέλιπέ σοι τὴν χρησομένην αὐτοῖς;

2) Aristides II S. 24 ed. Dindf.: ἀλλ᾽ εἴ γέ τινας ὥσπερ παῖδας οὕτως καὶ ἑταίρους χρὴ λέγειν γνησίους, γνήσιον Αἰσχίνην Σωκράτους παρειλήφαμεν. Freilich hatte er sich auch als Rhetor versucht, wie theils Diog. II 63 (vgl. dazu Blass, Att. Bereds. II 345, 1[2]) theils die Rede auf die Thargelia (περὶ τῆς Θαργηλίας λόγος bei Philostrat. Epist. p. 364 Kayser) beweist; denn diese Rede nur für ein Bruchstück aus dem Dialog Aspasia zu halten, wie Hermann S. 18 nach dem Vorgang Anderer thut, haben wir meines Erachtens kein Recht. Und zwar ahmte er als Redner den Gorgias nach (Diog. II 63 und ein Beispiel bei Philostr. a. a. O.). Ein treuer und echter Schüler des Sokrates konnte er aber darum doch bleiben: denn um von Aristipp, Antisthenes und dem Erotikos des Eukleides ganz abzusehen, so würde ein so fanatischer Vorkämpfer des Dialogs wie Platon kaum seinen Sokrates so oft zusammenhängende Reden haben halten lassen, wenn dies nicht der Gewohnheit des historischen Sokrates bis zu einem gewissen Grade entsprochen hätte.

Thätigkeit in den Kreis des Sokrates gebannt blieb, wurde Xenophon durch seine tüchtige dem Praktischen zugewandte Natur in Bahnen gedrängt, auf denen Sokrates ihn nicht mehr führen konnte. Xenophon der Jäger, der Reiter, der Militär musste sich die Ideale, die sein Enthusiasmus auch hier nicht entbehren mochte, anderwärts suchen und fand sie schliesslich im jüngeren Kyros und in Agesilaos. Diese beiden sind es daher neben Sokrates, die sein Leben regieren; in deren Dienst er auch seine Schriftstellerei gestellt hat.

Mustern wir jetzt dieselbe. Von den drei Männern, deren Vorbild für Xenophon bestimmend gewesen ist, hat ohne Zweifel Sokrates den stärksten Einfluss auf ihn geübt, der sich deshalb in dem grössten Theil seiner Schriften sowohl im Inhalt als in der Form zeigt. Und das ist begreiflich theils darum weil Sokrates von den dreien die bedeutendste Persönlichkeit war theils aber auch weil er am frühsten zu Xenophon in Beziehungen trat und zu einer Zeit da dieser noch im bestimmungsfähigsten Alter war. Wie sich hieraus erklärt weshalb Sokrates den Einfluss der beiden anderen überwog und weshalb die Spuren desselben so weit über Xenophons Schriften verstreut sind, so wird es weiter aus demselben Grunde wahrscheinlich dass, je früher eine Schrift Xenophons verfasst ist, desto stärker darin jener Einfluss hervortreten wird. Von diesem Standpunkt aus würde dasjenige Werk, das ganz eigens dem Andenken und der Vertheidigung des Sokrates gewidmet ist, die Memorabilien (Die Memorabilien.) Xenophons erste literarische Leistung sein. Dass dieselbe in die Zeit seines Aufenthalts in Skillus fällt, darüber sind selbst solche einig, die über den besonderen Anlass dieser Schrift verschiedene Ansichten haben[1]). In einem memoirenlustigen Zeitalter, wie etwa das unsrige ist, bedürfte es eines solchen freilich nicht: jede Ruhe, die in einem bewegten Leben eintritt, würde für sich allein schon genügen um die Lust zum Aufzeichnen der Erinnerungen zu wecken. Auch die hellenische Literatur hatte zu der Zeit, da Xenophon schrieb, bereits Memoiren aufzuweisen, wie die betreffenden Schriften des Kritias (s. o. S. 65, 4) und des Ion von Chios

1) Roquette, De Xenophontis vita S. 72.

zeigen. Doch lässt sich aus diesen spärlichen Symptomen nicht auf das Vorhandensein eines allgemeinen und verbreiteten Triebes der Art schliessen. Man wird sich daher immer nach einer besonderen Ursache umsehen, die Xenophon zur Abfassung dieses Werkes bestimmte, und sich nicht bei dem Gedanken beruhigen dass die Stille des ländlichen Aufenthalts in Skillus ihm die Möglichkeit gab, sich in die Vergangenheit zu versenken und aus ihr das Bild des geliebten Lehrers hervorsteigen zu lassen sich und Andern zu frischer und bleibender Erinnerung. Diese Ansicht über die Entstehung der Memorabilien wird ausserdem durch die Anfangsworte derselben widerlegt, in denen Xenophon ziemlich deutlich es als seine Absicht bezeichnet, durch dieses Werk die gegen Sokrates erhobene Anklage als unbegründet zu beweisen. Man frägt: welche Anklage? Denn die Anklage des Anytos und Meletos haftete damals, mehre Jahre nach Sokrates' Tod, schwerlich noch im Gedächtniss der grossen Masse, repräsentirte schwerlich noch die Meinung des athenischen Volkes, das sonst der Erstarkung und Ausbreitung der sokratischen Schulen mehr als wir hören entgegengetreten wäre und das überdies das Lob des Sokrates aus dem Munde nicht bloss von Philosophen, sondern auch von Rednern wie Lysias und Isokrates vernehmen konnte. Wozu also das Andenken an jene Anklage erneuern, wenn dies nicht von gegnerischer Seite geschehen war und so eine abermalige Vertheidigung des Sokrates nöthig scheinen konnte? Platon verfolgte mit seiner Apologie überhaupt keine direkt apologetische Absicht sondern wollte allem Anschein nach darin nur wie in andern seiner Dialoge die sich gleich bleibende Persönlichkeit des Sokrates in einer neuen Umgebung und Situation zeigen. Lysias dagegen, der eine wirkliche Apologie des Sokrates schrieb, hat dieselbe nicht gegen die verjährte Anklage des Anytos und Meletos gerichtet sondern gegen die moderne Auffrischung, die derselben durch Polykrates zu Theil geworden war. An diese Adresse werden sich daher wohl, wie man längst vermuthet hat, auch die Memorabilien wenden[1]). Ist es nun wahrscheinlich, dass die Rede des

1) Nachdem dies Cobet vermuthet hatte, ist dies in neuerer Zeit

Polykrates bald nach dem Jahr 393 abgefasst ist[1]), so wird es nothwendig in die nächste Zeit darauf die Xenophontische

wieder bestritten worden, zuletzt von Roquette de Xenophontis vita S. 67ff. Wenn derselbe aber gegen Cobet geltend macht, dass in der Rede des Polykrates Dinge standen, die Xenophon nicht berücksichtigt, so vergisst er die Möglichkeit, dass derselbe eine Auswahl unter den Anklagepunkten traf und nur die wichtigsten einer Widerlegung würdigte. Ebenso wenig kann ich es mit demselben Gelehrten auffallend finden, dass Polykrates' Name von Xenophon nicht genannt wird. Dies erklärt sich aus der eigenthümlichen Beschaffenheit der Rede, über die ich im Rhein. Mus. 42, 239f. gesprochen habe. Danach gab sich diese nicht als eine Anklage des Polykrates, sondern hatte die Form der Rede, welche Anytos vor Gericht gegen Sokrates hielt. Aus derselben Beschaffenheit der Rede erklärt es sich ferner, dass es bei Xenophon, wo die Anklagepunkte erwähnt werden, heisst ἔφη ὁ κατήγορος und nicht, wie man bei einer erst von Polykrates verfassten und noch schriftlich vorliegenden Anklage erwarten sollte, φησὶν ὁ κατήγορος: sei es nun dass Xenophon wirklich die Rede für die vor Gericht gehaltene ansah oder dass er auf die Fiction des Polykrates einging. Man hat sich endlich daran gestossen, (Roquette S. 69), dass die Ankläger bald in der Mehrzahl erwähnt werden, οἱ γραψάμενοι, bald auch nur von Einem die Rede ist, ὁ γραψάμενος. Aber auch dies beweist nicht, was es soll: denn die Apologie des Libanios, die, wie ich a. a. O. bewiesen habe, sich ebenfalls gegen die Anklage des Polykrates und deshalb hauptsächlich gegen Anytos wendet, berücksichtigt doch daneben auch dessen Mitkläger und gebraucht deshalb S. 3, 17 bei der Angabe eines Klagepunktes ἔφασαν und S. 5, 26 οὗτοί φασιν. S. jetzt auch Joël Der echte und der falsche Xenophon.

1) Zunächst freilich folgt aus dem Anachronismus, dessen sich der Sophist darin schuldig gemacht hatte, indem er den Mauerbau Konons erwähnte, nur, dass seine Schrift nach dem Jahr 393 abgefasst war. Man kann aber noch einen Schritt weiter gehen. Wie man aus dem Anachronismus des platonischen Symposions, der Erwähnung des διοικισμὸς von Mantineia, nicht bloss geschlossen hat, dass der Dialog nach diesem Ereigniss, sondern auch, dass er nicht lange Zeit danach geschrieben sei, so darf man den gleichen Schluss auch hinsichtlich der Rede des Polykrates ziehen. Dass dieselbe nicht lange nach dem Jahre 393 abgefasst sei, wird auch darum wahrscheinlich, weil, je mehr Zeit seit dem Tode des Sokrates verfloss, desto geringer der Anlass wurde noch einmal mit einer Anklage gegen den Philosophen hervorzutreten. Blass, Att. Bereds. II 226, dem Roquette de Xenophontis vita S. 72 zustimmt, setzt die Abfassung zwischen 393 and 380 und hält eine engere zeitliche Beziehung derselben für unmöglich. In eine zu späte Zeit die Schrift des Sophisten herabzurücken, empfiehlt sich auch desshalb nicht, weil dann in demselben Maasse auch die Xenophontische Schrift später und somit

Gegenschrift zu setzen. Sie ist keine Apologie im eigentlichen Sinne des Wortes[1]), da dieser Name, wie es scheint, wenigstens in älterer Zeit den eigentlichen Reden vorbehalten wurde[2]); eine apologetische Tendenz wird man ihr zwar nicht absprechen können, ihrem allgemeinen Wesen nach aber ist sie keine rhetorische sondern eine historische Schrift, Erinnerungen aus dem Gedächtnis niedergeschrieben, wie das theils im Namen liegt[3]), theils von Xenophon selber angedeutet wird[4]). Dem vagen Titel entsprechend ist auch der Inhalt sehr mannigfaltig: mit Berichten über Sokrates' Thun und Lassen[5]) wechseln solche über seine Gespräche; so jedoch

in eine Zeit gesetzt werden müsste, in der bereits eine umfangreiche sokratische Literatur vorhanden war, es aber nicht wahrscheinlich ist, dass Xenophon dieselbe, in der das Bild des Sokrates in allen Farben schillerte und schwerlich immer in einer Weise dargestellt war, die seine Billigung hatte, dann ganz unberücksichtigt gelassen haben würde in einem Werke, das ganz eigentlich die Absicht hatte die Wahrheit über Sokrates an den Tag zu bringen.

1) Wie Krohn Sokrates und Xenophon S. 115 u. S. 147 meint.

2) Vgl. Rh. Mus. 42. 249.

3) 'Απομνημονεύματα scheinen sich eben dadurch von ὑπομνήματα zu unterscheiden, weil jene bedeuten, was man aus dem Gedächtniss, diese was man sich zur Erinnerung niederschreibt (Köpke, Ueber die Gattung der ἀπομνημονεύματα in der griechischen Literatur. Progr. der Ritter-Akademie zu Brandenburg S. 1 ff.). Dies wird natürlich durch Gellius XIV 3, der Xenophons ἀπομνημονεύματα als »libros commentarios« bezeichnet, während sonst das lateinische »commentarius« dem griechischen ὑπόμνημα synonym ist, nicht widerlegt, da unter einem andern Gesichtspunkt die xenophonischen ἀπομνημ. auch ὑπομνήματα genannt werden konnten und thatsächlich so genannt worden sind (S. meine Unters. zu Ciceros philos. Schr. II S. 66 Anm.). Auch Platons Theaitet p. 143 A widerspricht nicht, obwohl hier sokratische Dialoge ὑπομνήματα genannt werden: denn so heissen diese niedergeschriebenen Dialoge nur, insofern sie nach der in der bekannten Stelle des Phaidros vertretenen Anschauung nur an die mündlichen wirklich gehaltenen Gespräche erinnern sollen. Hiernach ist theilweise zu corrigiren, was ich a. a. O. bemerkt habe.

4) I 3, 1 ὡς δὲ δὴ καὶ ὠφελεῖν ἐδόκει μοι τοὺς ξυνόντας τὰ μὲν ἔργῳ δεικνύων οἷος ἦν, τὰ δὲ καὶ διαλεγόμενος, τούτων δὴ γράψω ὁπόσα ἂν διαμνημονεύσω.

5) I 3, 1 ff. IV 7 u. 8. Doch gehört das 8. Kapitel zu denjenigen Abschnitten des Werkes, deren Echtheit bestritten wird. Vgl. noch II 8, 4 ff., wo ebenfalls nicht ein Gespräch mitgetheilt, sondern erzählt wird, was Kriton und Archedem thaten.

dass diese letzteren den Hauptraum einnehmen, eben weil in ihnen die Eigenthümlichkeit des Sokrates am Meisten zu Tage trat. Auch die Gespräche sind keineswegs gleichartig, da neben kürzeren, die kaum noch den Namen von Gesprächen verdienen[1], längere von einem Umfang erscheinen, der dem der kleineren unter den selbständig herausgegebenen Dialogen wenigstens nahe kommt[2]. Man möchte sagen, dass in dieser xenophontischen Schrift zwei Literaturgattungen im Keime bei einander liegen, die schon zu Xenophons Zeit, aber noch mehr später auseinander getreten sind, die Chrien (Χρεῖαι)[3] und die selbständigen Dialoge. Dem unbestimmten Titel entspricht

1) Man vgl. die III 13 f. zusammengestellten. Beispielsweise hebe ich heraus III 13, 4: Κολάσαντος δέ τινος ἰσχυρῶς ἀκόλουθον ἤρετο, τί χαλεπαίνοι τῷ θεράποντι. Ὅτι, ἔφη, ὀψοφαγίστατός τε ὢν βλακίστατός ἐστι καὶ φιλαργυρώτατος ὢν ἀργότατος. Ἤδη ποτὲ οὖν ἐπεσκέψω, πότερος πλειόνων πληγῶν δεῖται, σὺ ἢ ὁ θεράπων; Vgl. auch Köpke, Ueber die Gattung der ἀπομνημονεύματα S. 8.

2) Dieser Art sind z. B. die Gespräche mit Kritobul II 6 und mit Euthydem IV 2.

3) Ueber die Chrien hat das Meiste zusammengestellt Rose Aristoteles Pseud. S. 611 f. Vgl. Aristoteles fragm. ed. Heitz S. 335b. Ihre Verwandtschaft mit den ἀπομνημονεύματα erhellt schon aus den ebenda angeführten Definitionen der Rhetoren, z. B. des Hermog. progymn. c. 3: χρεία ἐστὶν ἀπομνημόνευμα λόγου τινὸς ἢ πράξεως ἢ συναμφοτέρου, σύντομον ἔχον δήλωσιν, ὡς ἐπὶ τὸ πλεῖστον, χρησίμου τινὸς ἕνεκα. Vgl. Köpke, Ueber die Gattung der ἀπομνημ. in der griechischen Literatur S. 4. E. Weber in Leipzig. Studd. X S. 83. Chrien erscheinen schon in dem Schriftenverzeichnisse Aristipps bei Diog. II 84 u. 85. Doch frägt es sich, ob dergleichen Sammlungen nicht schon früher veranstaltet worden sind; hierdurch wird die Ansicht von Ferdinand Dümmler widerlegt, der Antisth. S. 70 den Kyniker Metrokles für den ersten Herausgeber von Chrien hält (ebenso Susemihl Alex. Liter. I 31, 93). Sentenzen und mehr oder minder witzige Dicta, an diesen oder jenen Namen geknüpft, waren bereits während des fünften Jahrhunderts in aller Munde. Auf einen Ausspruch Aristodems bezieht sich Pindar Isthm. II 11, auf einen des Pittakos Simonides (fr. 5, 8 Bergk). Kleine Gespräche des letzteren mit Pausanias und Hieron waren bekannt (Schneidewin Simonidis rell. S. XIX) und eins davon gab vermuthlich den Anlass zu Xenophons Hieron (Schneidewin a. a. O. S. XXI). Chrienartig ist das von Ion mitgetheilte Gespräch des Sophokles (s. o. S. 38). Chrienartiges findet sich auch bei Herodot (s. o. S. 40 f.). Vielleicht haben auch zu dieser Art von Literatur die Sophisten den Anstoss gegeben und insbesondere die Aussprüche der Sieben Weisen gesammelt.

die geringe Ordnung, die eben die von Memoiren ist und auch in modernen Werken derselben Art keinen hohen Grad erreicht[1]. Es ist dem Verfasser nur um die Mittheilung dessen zu thun was er weiss; einen bestimmten Zweck, der gemeiniglich erst eine bestimmtere Anordnung des Inhalts hervorzurufen pflegt, verfolgt er nicht. Den rein historischen Charakter der Schrift zu bestreiten könnte man vielleicht daher ein Recht nehmen, weil sich Unhistorisches in derselben findet. Hier ist aber zu bedenken, dass Xenophon ein Historiker in der antiken Bedeutung des Wortes sein wollte und in diese nicht eine so ängstliche Treue im Anschluss an das wirklich Geschehene eingeschlossen war (Quintilian. 4, 19), wie wir sie heutzutage unbilliger Weise wohl fordern, aber niemals leisten[2].

1) Unnöthigerweise hat man sich an diesen Mangel an Ordnung gestossen. Bei Krohn Sokrates und Xenophon S. 84 f. ist dies einer der allgemeinen Gründe, um deretwillen er die Memorabilien nicht für ein echtes Werk Xenophons hält sondern glaubt, dass sie stark interpolirt seien; und auch Schenkl Ber. d. Wien. Ak. 80 lässt sich von denselben Bedenken leiten, wenn er z. B. S. 119 f. und S. 124 die rechten Uebergänge zwischen einzelnen Abschnitten vermisst und lediglich deshalb an diesen Stellen die Ueberlieferung unseres Textes für lückenhaft hält. Man sehe aber einmal, ob in Lucians Demonax, der doch nach des Verfassers eigenen Worten am Schlusse ταῦτα ὀλίγα πάνυ ἐκ πολλῶν ἀπεμνημόνευσα ebenfalls unter die Gattung der ἀπομνημονεύματα gerechnet werden darf, eine bessere Ordnung herrscht. Nach Aristides Rhetor II 13, 28 (S. 554, 27 Spengel) gehört Mangel an Ordnung mit zum Wesen von ἀπομνημονεύματα — eine Theorie, die allerdings möglicherweise erst von den Xenophontischen Memorabilien abgezogen ist. Eine gewisse Ordnung hat wenigstens für einen grossen Theil der Memorabilien neuerdings nachzuweisen versucht Th. Birt De Xenophontis commentar. Socratic. compositione Marburg. Progr. 1893.

2) Dass die Memorabilien Unhistorisches enthalten, hat namentlich Schenkl in den Xenophont. Stud. Ber. d. Wien. Ak. 80 S. 148 f. ausgesprochen und sie deshalb als Wahrheit und Dichtung bezeichnet. Es versteht sich von selber, dass so umfangreiche Dialoge des Sokrates, wie sie dort mitgetheilt werden, nicht genau mit den Worten mitgetheilt werden konnten, wie sie aus Sokrates' und seiner Mitunterredner Munde kamen, wenn Xenophon sich nicht während derselben die nöthigen Aufzeichnungen gemacht hatte. Das Gedächtniss allein vermag so viel nicht festzuhalten. Und doch bezeichnet Xenophon dieses I 3, 1 als die einzige Quelle seiner Nachrichten: wie er denn überhaupt keineswegs den Leser täuschen will,

Lassen wir die Memorabilien als die frühste der sokratischen Schriften Xenophons gelten, so zeigt sich in der Entwicklung seiner Dialoge dasselbe Gesetz, das wir in der Geschichte der sokratischen Literatur überhaupt beobachten: auf die historischen Dialoge, die wirkliche Gespräche des Sokrates, so treu als man es vermochte und als die antiken Leser es verlangten, wiedergeben wollten, folgten andere die sich immer weiter von dem Boden der Wirklichkeit entfernten und in denen die Person des Sokrates mehr und mehr zum Träger wurde für die eigenen Anschauungen des Schriftstellers. Nach diesem Gesetz scheint sich an die Memorabilien der Oikonomikos angeschlossen zu haben [1]. Der Der Oikonomikos.

sondern IV 6, 13 mit einem »ungefähr so (ὧδέ πως) habe Sokrates gesprochen« dem Glauben an die buchstäbliche Genauigkeit dessen, was er seinen Lehrer sagen lässt, entgegentritt. Er wird die historische Wahrheit seiner Gespräche mit demselben Maassstab gemessen haben wie Thukydides die seiner Reden. Dass er sich, wie Schenkl a. a. O. S. 149 will, nicht gescheut habe dem Sokrates seine eignen Anschauungen in den Mund zu legen, folgt aber daraus noch nicht. — Noch ein anderer, äusserlicher Umstand könnte dafür zu sprechen scheinen, dass wir es in den Memorabilien nicht mit einer historischen Schrift zu thun haben. Die Historiker der älteren Zeit scheinen, wie wir es von Hekataios, Herodot und Thukydides wissen, ihre Werke damit begonnen zu haben, dass sie sich selber durch Nennung ihres Namens als Verfasser bekannten; und diese Sitte, die allerdings nicht bloss auf historische Werke beschränkt war (Lobeck Agl. I 722^{c} vgl. u. 150 Anm.) ist doch hier besonders zu billigen, weil gerade die Glaubwürdigkeit des Historikers viel von seiner Persönlichkeit abhängt. Wenn also Xenophon es unterlässt sich den Lesern der Memorabilien gleich Anfangs in dieser Weise vorzustellen, so kann dies allerdings auffallen. Auf Xenophons Scheu in eigenem Namen vor das Publikum zu treten, um statt dessen einen Anderen, wie z. B. Themistogenes (Roquette de Xenoph. vita S. 64 ff.) vorzuschieben, wird man aber dies nicht zurückführen wollen. Ebenso wenig ist es nöthig mit Lincke im Herm. 17 S. 282 daraus zu schliessen, dass Xenophon die Memorabilien nicht selbst veröffentlicht habe. Vielmehr hindert nichts anzunehmen, dass dieselbe Weise, die wir bei späteren Historikern wie Polybios finden und wonach der Verfasssername lediglich durch den Titel bezeichnet und nicht in die Darstellung selbst hineingezogen wird, einen Vertreter schon in Xenophon habe.

1) Ich weiss recht wohl, dass ich damit den Ausführungen Dittenbergers im Hermes XVI 330 f. entgegentrete, der den Oikonomikos für die älteste unter allen sokratischen Schriften hält. Ich weiss auch, dass diese Ausführungen Dittenbergers vielen Beifall gefunden haben und dass

Verfasser selber hat diese Schrift in einen äussern Zusammenhang mit seinen Erinnerungen an Sokrates gesetzt[1]). Trotzdem

ihre Resultate, insoweit sie speziell Xenophon betreffen, in neuster Zeit von Roquette, De Xenophontis vita S. 35 ff., vertheidigt worden sind. Trotzdem kann ich mir sie nicht aneignen. Was das Allgemeine betrifft, so verweise ich auf die verständigen Gegenbemerkungen von Frederking in Fleckeis. Jahrb. 1882 S. 534 ff. Denselben möchte ich nur Eins hinzufügen: Dittenberger hat die Frage aufgeworfen, wie sich das plötzliche Auftauchen der Partikel-Verbindung τί μήν in den platonischen Dialogen erkläre, und als Antwort hierauf auf Platons sicilischen Aufenthalt hingewiesen (a. a. O. S. 334 f). Aus der Conversationssprache der sicilischen Dorier soll diese Wendung stammen. Gut! Aber wie hat sie denn Xenophon kennen lernen, der doch nie in Sicilien war? Wenigstens Athen. X 427 F (vgl. Roquette S. 78) wird man doch nicht als ein Zeugniss gelten lassen, dass auch er an den Hof des Dionysios gekommen ist. Hier scheint mir eine bedenkliche Lücke in der Argumentation Dittenbergers zu sein. Was nun insbesondere den Oikonomikos betrifft, so soll derselbe vor den Memorabilien verfasst sein, weil in ihm die Partikel-Verbindung γε μήν, für die die Memorabilien bereits Beispiele bieten, uns noch nicht begegnet (Dittenb. a. a. O. S. 331). Roquette, der diesen Schluss billigt, setzt nun die Memorabilien zwischen die Jahre 384 und 380 (S. 72), den Oikonomikos nach 387 (S. 67). Man muss doch billig fragen, welche Idiosynkrasie Xenophon bewog, sich bis zu dem angegebenen Zeitpunkt dieser unschuldigen Partikel-Verbindung ganz zu enthalten, oder was ihn plötzlich auf andere Gedanken gebracht hat, dass er nach Ablauf von drei, höchstens sieben Jahren anfing sich ihrer zu bedienen. Ehe man uns zumuthet zu glauben, dass so kurze Zeitabschnitte für die Geschichte derartiger Partikeln eine wahrnehmbare Bedeutung haben, sollte man dahin zielende Versuche erst einmal an einem modernen Schriftsteller anstellen, wo wir über die Chronologie der Schriften genau unterrichtet sind. Ich glaube aber, man wird hier kaum den Muth haben auch nur zu der Voraussetzung, dass eine Schrift, weil sich in ihr die Partikel-Verbindung »aber doch« wenig oder gar nicht findet, in die Jahre zwischen 1870 und 1880, eine andere, in der sie häufiger wiederkehrt, nach dem zuletzt genannten Jahre zu setzen sei. Auch sollte man zur rechten Würdigung solcher statistischen Beobachtungen die Bemerkung nicht übersehen, die Lachmann einmal in einen Brief an Lehrs eingeflochten und Friedländer Die homerische Kritik von Wolf bis Grote Vorwort S. VII veröffentlicht hat.

1) Dass der Oikonomikos nur ein Theil der Memorabilien und als solcher von Anfang an von Xenophon gedacht worden sei, scheint mir eine Annahme zu sein, die sich nicht halten lässt. Ist dies also die Ansicht von Dindorf praef. in Xenoph. Memor. S. XIV, Schenkl, Wiener Sitzungsber. 80 S. 147 ff. u. A., so muss ich ihr widersprechen: denn

ist sie wesentlich davon verschieden und steht in der Entwicklung des Dialogs auf einer anderen Stufe. Das in ihr mitgetheilte

der Oikonomikos unterscheidet sich theils durch seinen Umfang, theils durch die kunstvollere Art, mit der in ihm das Gespräch zwischen Sokrates und Ischomachos von dem anderen zwischen Sokrates und Kritobulos eingeleitet wird, so bedeutend von den in den Memorabilien mitgetheilten, dass er unmöglich mit denselben ursprünglich ein Ganzes gebildet haben kann; ganz abgesehen davon, dass ein Gespräch, das uns nicht sowohl die Meinung des Sokrates als diejenige des Ischomachos mittheilt, zu der apologetischen Tendenz der Memorabilien, der nur die eigenen Aeusserungen des Sokrates dienen können, nicht passen würde. Nun scheint aber der Anschluss an die Memorabilien durch die Anfangsworte des Oikonomikos: ἤκουσα δέ ποτε αὐτοῦ καὶ περὶ οἰκονομίας τοιάδε διαλεγομένου gefordert zu werden. Dittenberger, dem dies unbequem war, da ihm durch seine Untersuchungen die Abfassung des Oikonomikos vor den Memorabilien feststand, hat deshalb jene Worte für eine Interpolation erklärt (Hermes 16, 331) und hält den Oikonomikos für einen durchaus selbständigen Dialog nach Art der platonischen. Wie wir uns dann aber in den Worten, die dann den Anfang bilden würden εἰπέ μοι, ἔφη, ὦ Κριτόβουλε das Fehlen jedes Subjekts zu ἔφη zu erklären haben, hat er uns nicht gesagt. Roquette a. a. O. S. 73 f. meint auf die Annahme einer Interpolation verzichten zu können, da trotz der Adversativ-Partikel δὲ die Worte ἤκουσα δὲ der Anfang einer selbständigen Schrift sein könnten. Um diese sehr gewagte Vermuthung zu begründen, verweist er auf Heraklit und Philolaos, die beide ihre Schriften in gleicher Art begonnen hätten, dabei übersieht er aber, dass gerade Aristoteles die betreffenden Worte Heraklits ohne das fragliche δὲ gibt: sodass, wenn man hierauf Gewicht legen wollte, nur das Fragment des Philolaos, ein unechter Brief des Pythagoreers Lysis (vgl. Schuster, Heraklit S. 393, Nachtrag zu p. 15) und der Anfang zu Ions Triagmoi (Harpokration u. Ἴων) übrig bleiben würden, gewiss nicht genügend, um etwas so Unerhörtes, wie ein derartiger Anfang sein würde, glaubhaft zu machen. Ein Fall ganz anderer Art ist es natürlich, wenn Anacharsis in dem nach ihm genannten Dialog Lucians das Gespräch mit ταῦτα δὲ ὑμῖν κτλ. beginnt. Auch der Anfang einer hippokratischen Schrift, von der Heitz in Müllers Gr. Literaturgesch. II 90, 2 spricht, lässt sich nicht vergleichen. (vgl. noch καὶ μὴν zu Anfang von Dio Chrys. or. 62 τόδε μὴν zu Anfang von or. 12 u. dazu Arnim im Herm. 26, 388 u. 397 ff.). Aber das δὲ mag immer in den Worten Heraklits gestanden haben, so könnten dieselben von Aristoteles als der Anfang der Schrift auch dann noch bezeichnet werden, wenn ihnen eine ganz kurze Einleitung voranging (Schuster a. a. O. S. 14 f.). Um so mehr, wenn diese Einleitung nicht zur eigentlichen Erörterung gehörte, sondern lediglich die kurze Angabe über den Verfasser des Buches enthielt: denn dass dies in älterer Zeit

Gespräch bleibt, auch wenn wir die Zusätze des späteren Redaktors [1]) ausscheiden, immer noch so umfangreich, dass wer es verfasste, nicht einmal die Absicht haben konnte historisch treu auch nur im antiken Sinne des Wortes zu sein; und ausserdem weist auch die Art, wie Sokrates hier in einem Gespräch mit einem Andern diesem ein Gespräch, das er mit einem dritten, mit Ischomachos [2]) hatte, wiedererzählt, auf eine kunstvollere Gestaltung des Stoffes als wir vom blossen Berichterstatter erwarten. Nimmt man hinzu, dass auch die Gegenstände, um die sich die Unterhaltung dreht, der praktischen Lebenssphäre entnommen sind, in der auch Xenophon und vielleicht noch mehr als Sokrates zu Hause war, so wird es sehr wahrscheinlich, dass in diesem Dialog im besten Fall Wahrheit und Dichtung gemischt sind und der in ihm auftretende Sokrates in der Hauptsache nicht der historische, sondern nur eine Maske ist, unter der Xenophon seine eigenen Ansichten vorträgt.

eine verbreitete Sitte war, lässt sich durch so zahlreiche Beispiele belegen (zu den von Lobeck Agl. I 722c [o. S. 147 Anm.] angeführten kommen noch Antiochos von Syrakus bei Dionys. Hal. Antiqu. Rom. I 22 [vgl. Krüger zum Thukyd. I 1, 1] und vermuthungsweise der Naturphilosoph Anaximander, wenn dieser wirklich in seiner Schrift sein Alter auf 64 Jahre angegeben hatte, vgl. O. Müller, Gr. Liter. I 439. Zeller, Phil. d. Gr. I⁴ 183, 2), dass man es für eine allgemeine Sitte halten möchte. Weist hiernach der Oikonomikos durch seinen Anfang auf einen Anschluss an die Memorabilien, kann derselbe aber auf der anderen Seite auch nicht in einem Zuge mit den übrigen Gesprächen dieses grösseren Werkes entstanden sein, so bleibt nichts weiter übrig als die Annahme, dass er von Xenophon später verfasst, aber als ein Anhang an die Memorabilien gedacht sei, gerade wie Platon dem Theätet den Sophisten und der Republik den Timaios in ganz äusserlicher Weise nachträglich angehängt hat (vgl. Th. Birt, De Xenophontis commentar. Socratic. compositione, Marburg. Progr. 1893 S. XIX u. S. XX ff.). Das δέ, wodurch die einzelnen Bücher der Periegese des Pausanias miteinander verknüpft werden, kann verglichen werden (Gurlitt, Ueber Pausanias S. 62); verglichen kann auch werden das ἀλλά zu Anfang des Symposion und der Schrift vom Staate der Laced., worüber Schneidewin zu Hyper. f. Euxen. p. 3, 3.

1) Vgl. Lincke, Xenophons Dialog, περὶ οἰκονομίας.

2) Dieser Ischomachos ist doch wohl identisch mit dem Manne desselben Namens, von dessen Zusammentreffen mit Aristipp in Olympia Plutarch de curios. 2 p. 516 C berichtet. Ich weiss nicht, ob dies schon bemerkt worden ist.

In einem ähnlichen losen Zusammenhange wie der Oikonomikos steht mit den Memorabilien das Symposion, das einzige Werk in der Literatur mit dem Xenophon Epoche gemacht hat. Das Gastmahl, welches darin geschildert wird, fand im Hause des reichen Kallias Statt und unter den Theilnehmern desselben treten am meisten Sokrates und seine Schüler, z. B. Antisthenes, hervor. Einen Dialog dieser Art zu verfassen konnte Xenophon einen doppelten Grund haben. Der eine, den er selbst zu Anfang seiner Schrift ausdrücklich als solchen bezeichnet[1], war die Absicht Sokrates von einer neuen Seite zu zeigen und während ihn uns die Memorabilien in ernsteren Lagen des Lebens als Lehrer und als Berather vorführen, die Bedeutung seiner Persönlichkeit dadurch erst in ihr volles Licht zu setzen, dass er sie auch bei Spiel und heiterer Geselligkeit hervortreten liess. Der andere Grund liegt in gewissen socialen Verhältnissen. Symposion.

Nicht bloss im Leben der Griechen, wie man gesagt hat[2], spielen die Symposien eine hervorragende Rolle, sondern bei allen Völkern, die einer edleren Geselligkeit fähig sind. Es scheint, dass das sinnliche Behagen, das sich mit Essen und Trinken verbindet, die Genussfähigkeit überhaupt steigert und wie es die Zunge löst, so auch die Kräfte der Phantasie und des Verstandes zu freierer Entfaltung bringt. Wenn bei den Deutschen der alten Zeit Musik und Poesie zur Tafel gerufen wurden, um die grossen Thaten des Volkes zu feiern, wenn ähnlich wie bei den Persern[3] die wichtigsten Fragen des Volkes, der Gemeine, der Familie, Krieg und Frieden beim Becher berathen, Verträge und Käufe abgemacht wurden[4]; wenn Luther in den Tischreden in seiner klugen und kräftigen Weise sich über Alles äussert, was sein und seines Volkes Herz bewegte; wenn in den französischen Salons des achtzehnten Jahrhunderts die Diners durch lebendige Streit- und Wechselreden gewürzt wurden, an denen sich Männer wie Diderot und d'Alembert Bedeutung der Symposien fürs Leben.

1) Ἀλλ' ἐμοὶ δοκεῖ τῶν καλῶν κἀγαθῶν ἀνδρῶν ἔργα οὐ μόνον τὰ μετὰ σπουδῆς πραττόμενα ἀξιομνημόνευτα εἶναι ἀλλὰ καὶ τὰ ἐν ταῖς παιδιαῖς.

2) Welcker, Kl. Schr. II 215.

3) Athen. V 192 C: ἐν ἐνίοις δὲ καὶ τῶν Περσικῶν συμποσίων ἐγίνοντό τινες καὶ βουλαί.

4) Weinhold, Die deutschen Frauen II² S. 126 f.

betheiligten[1]; wenn es auch bei den Juden zur frommen Sitte gehörte Tischgespräche über die Torah zu führen[2], wenn dem entsprechend der Stifter der christlichen Religion in seinen Tischreden vom Brot und Salz, vom alten und neuen Wein, vom mürben und festen Schlauch, vom vornehmen und geringen Platz, von der geräuschvollen oder stillen Gastfreundschaft Anlass nahm zu den tiefsten Sinnsprüchen, wie der Denker des Morgenlandes sie liebt[3]: so sind dies ebenso viele Symptome der weitverbreiteten uralten Neigung und Fähigkeit des Menschengeschlechts sich über alltägliche Sinnesgenüsse zu erheben und daraus einen bleibenden geistigen Gewinn zu ziehen[4]. Die Griechen werden in dieser Beziehung keine Ausnahme gebildet haben: wir dürfen dies um so mehr erwarten als ihnen in seltenem Maasse das Talent eigen war Sinnliches mit Geistigem zu durchdringen und zu verklären. Dass Gesang, Saitenspiel und Tanz die Zierde des Mahles sind, weiss schon Homer (Od. 1, 152. 21, 430) und im Gegensatz zu barbarischer Skythensitte war der Grieche stolz darauf, dass bei ihm die Lust des Weines in schönen Liedern austönte (Anakreon fr. 64 Bergk)[5]. Auch mit Räthseln und verwandten Scherzen wurden gewiss schon frühzeitig die Symposien gewürzt[6]; wie man auch schon früh d. i. schon in der Zeit der homerischen Sänger in Speise und Trank eine Nahrung nicht bloss des Leibes sondern auch der Weisheit und des Verstandes erblickte, durch die selbst die ernsthaftesten Erörterungen nur gefördert werden konnten (Homer Il. 9, 89 ff. Plutarch Quaest. Com. VII 9). Herrschend wurde

1) Hettner, Literaturgesch. II S. 284, 286.

2) Hausrath, Neutest. Zeitgesch., I 79.

3) Hausrath, Neutest. Zeitgesch., I 349.

4) Cicero ad fam. IX 24, 3: sermone — familiari, qui est in conviviis dulcissimus, ut sapientius nostri quam Graeci: illi συμπόσια aut σύνδειπνα, id est conpotationes aut concenationes, nos »convivia«, quod tum maxime simul vivitur.

5) Winters Deutung der Σκυθικὴ πόσις scheint mir freilich gesucht, Jahrb. des archäol. Inst. VIII (1893) S. 153.

6) Hermann-Blümner, Griech. Privatalterth. S. 249, 4. Herodot. VI 129: ὡς δὲ ἀπὸ δείπνου ἐγένοντο, οἱ μνηστῆρες ἔριν εἶχον ἀμφί τε μουσικῇ καὶ τῷ λεγομένῳ ἐς τὸ μέσον.

dieser letztere Gedanke[1]) in dem Zeitalter, das in der griechischen Geschichte als das Zeitalter des Verstandes bezeichnet werden könnte und gemeinhin das der Sophisten zu heissen pflegt. Ueberall brach man damals mit der Tradition, überall schränkte man das Reich der Phantasie und Empfindung ein und liess den reflektirenden Verstand walten: auch bei den Symposien. Die Prosa tritt auch hier an die Stelle der Poesie[2]). Pheidippides, an dem uns Aristophanes die Wirkungen der sophistischen Bildung gezeigt hat, will nichts davon wissen, dass man beim Trinken die Cithar spielt und singt; Schläge verdient nach seiner Ansicht wer so etwas noch in Vorschlag zu bringen wagte[3]). Und wenn die Führer der geistigen Bewegung, die Sophisten, Protagoras an der Spitze, sich in dem Hause ihres Mäcens, des reichen Kallias, zu Mahlzeiten und Symposien versammelten, wie wir dies aus den Schmeichlern des Eupolis schliessen dürfen, so geschah dies nur dem genannten Komiker zu Folge in schmarotzerischer Absicht; mit mehr Recht werden wir den eigentlichen Zweck dieser Zusammenkünfte und ihre Hauptwürze in den geistreichen

1) Doch hatte schon der Philosoph Xenophanes auf eine Reform der Symposien gedrungen, indem er zur Unterhaltung während derselben Gespräche über die Tugend empfahl. S. Welcker, Kl. Schr. II S. 216.

2) Dies hat im Wesentlichen schon richtig bemerkt Wieland in dem Aufsatz über Xenophons Gastmahl im Attisch. Mus. IV 2 S. 99 ff., wo er unter anderem Folgendes sagt: Natürlicherweise mussten unter dem gebildetsten Theil des Attischen Volkes nicht nur die Unterhaltungen in den öffentlichen Hallen, Unterredungssälen (λέσχαι) und Spaziergängen, sondern selbst die Tischgespräche (wobei ehemals wohl meistens nur Komus und Bacchus den Ton angegeben hatten) sowohl in Ansehung des Stoffes als der Form durch die vorerwähnten Umstände eine ganz andere Beschaffenheit erhalten. Anstatt dass man sich ehemals bloss mit politischen Vorfallenheiten, neuen Gesetzen, Rechtshändeln — — — unterhielt, war jetzt in der guten Gesellschaft (wenigstens viel häufiger als in vorigen Zeiten) die Rede von Philosophie, Literatur und Kunst; und da die Sophisten das Reden für und wider eine Sache — — — zur Mode gemacht hatten: so lässt sich leicht erachten, was für eine Wendung die gesellschaftliche Unterhaltung unter so geistvollen und genialischen — — Menschenkindern, wie wir die Athener kennen, durch diesen Umstand habe erhalten müssen.

3) Aristoph. Wolken 1357 ff. und dazu schol.

dabei geführten Gesprächen suchen[1]). Auch in dieser Beziehung sind Sokrates und auch die Sokratiker Kinder ihrer Zeit und stimmen mit den Sophisten überein. Und insbesondere tritt Sokrates hier wieder einmal seinem grossen Geistesverwandten unter den Philosophen, Kant, nahe. Derselbe erklärt es in der Anthropologie (WW. von Hartenst. 7, 600) als ungesund für einen philosophirenden Gelehrten, allein zu essen und meint ebenda (a. a. O. 601), dass Männer von Geschmack bei ihren Zusammenkünften nicht bloss die Absicht hätten, »gemeinschaftlich eine Mahlzeit, sondern einander selbst zu geniessen«. Ausserdem eifert er (a. a. O. 602) gegen Tafelmusik als eine Barbarei[2]). Nun hat Sokrates allerdings gelegentlich der alten Volkssitte ein Zugeständniss gemacht, wie ja nach der platonischen Schilderung die Stärke seines Talents und seines Charakters eben darin hervortraten, dass sie den verschiedensten Verhältnissen und Anforderungen sich gewachsen zeigten: daher liess ihn Eupolis in einer seiner Komödien (fr. 361 Kock) bei einem Symposion, wie die Reihe an ihn kommt etwas vorzutragen, ein Lied des Stesichoros zur Leier singen. Aber das Gewöhnliche war dies keineswegs, sondern bei den Mahlzeiten, die

1) Es ist daher ein dem wirklichen Leben jener Zeit entlehnter Zug, wenn Eryximachos in Platons Symposion p. 176E den Vorschlag macht die Flötenspielerin zu entfernen und sich mit Reden zu unterhalten. Sklavenmässig nennt Libanios die Symposien, bei denen nicht geredet wird, Apol. Socrat. 26, 21 (εἰ μὲν οὖν κἀνταῦθα σιωπᾶν νομοθετεῖ κελεύων ἀφώνους ἐσθίειν καὶ πίνειν, ἀνδραποδώδη ποιεῖ τὰ συμπόσια τῶν ἐλευθέρων τῇ γαστρὶ μετρεῖν ἀναγκάζων τὰς συνουσίας); und da er in seiner Schrift sich gegen die Rede des Polykrates wendet und zum Theil aus der Apologie des Lysias schöpft (Rhein. Mus. 42, 239 ff.), so kann sein Urtheil benutzt werden, um die Anschauungsweise der Zeit kennen zu lernen, von der hier die Rede ist. Auch Euripides, der doch derselben Zeit und dem gleichen Kreise philosophisch-sophistischer Bildung angehörte, erklärt sich Med. 180 ff. dagegen, dass man die Mahle durch Musik zu würzen suche.

2) Der Geschmack ist eben verschieden nach den Menschen und Zeiten. Mit Kant zieht auch Martial eine Mahlzeit ohne Musik vor Ep. IX 77, 5: Quod optimum sit quaeritis convivium? In quo choraules non erit (s. dazu Friedländer). Andere wollten nichts von gelehrten und philosophischen Gesprächen wissen, wie sich aus Plutarch Quaest. Symp. I 1 ergibt. Derselben Ansicht ist auch Janus Cornarius de conviviis (Baseler Ausg.) S. 39 ff.

er gemeinschaftlich mit seinen Schülern abhielt[1], führte er, wie wir aus Xenophon wissen (Memor. III 14), Gespräche auf seine Weise d. h. immer mit einer gewissen philosophischen Tendenz, und noch entschiedener bekennt er sich zur Anschauungsweise seiner Zeit im platonischen Protagoras (p. 347 C) wo er niedrige und gemeine Menschen nennt, die bei den Symposien sich nicht Unterhaltung im Gespräch zu schaffen wissen und dazu der Flötenspielerinnen und Tänzerinnen bedürfen[2].

Obgleich Sokrates mit diesen Anschauungen nur auf dem Boden seiner Zeit stand, mochte doch Manchen auch das eigenthümliche Wesen des Sokrates darin hervorzutreten scheinen, wenn sie an die Sitten der alten Zeit und deren sie überlebende Vertreter dachten, und seine Schüler konnten darin einen Anlass finden die Schilderung seiner Persönlichkeit durch diejenige eines Symposions, an dem er Theil genommen, zu ergänzen. Daher schrieb Xenophon aus der Erinnerung an solche Symposien und Mahle die betreffenden Abschnitte der Memorabilien (III 14) und aus der gleichen Erinnerung, wenn auch frei umgestaltet, mögen zum Theil die Gespräche stammen, die bei derselben Gelegenheit in der Kyropädie Kyros und seine Genossen führen[3]. Doch das waren nur einzelne und dazu recht matte Lichter, die Xenophon auf diese Seite von Sokrates' Wesen fallen liess. Erst in dem eigentlich sogenannten Symposion hat er auch dieses Stück aus dem Leben seines Lehrers zu einem Gemälde voll Glanz und Farbe gestaltet. Und zwar war Xenophon der Erste, der den Sokrates von dieser Seite zeigte[4]. Der Auf-

1) Vgl. darüber Diels Philos. Aufss. Zeller gewidmet S. 258 Anm. Auf solche Gespräche bezieht sich wohl auch Plutarch Quomodo adulator ab amico intern. c. 32 p. 70 F.

2) Warum dies eine Anspielung speciell auf das Xenophontische Symposion sein soll, wie Christ Abh. der Münch. Ak. 17 (1886) S. 499 und Dümmler Akademik. S. 50 wollen, vermag ich nicht einzusehen.

3) II 2: Ἀεὶ μὲν οὖν ἐπεμέλετο ὁ Κῦρος, ὁπότε συσκηνοῖεν, ὅπως εὐχαριστότατοί τε ἅμα λόγοι ἐμβληθήσονται καὶ παρορμῶντες εἰς τἀγαθόν κτλ. VIII 4, 6 ff. Zum Theil freilich mag Xenophon sich mit Bewusstsein hierbei an eine wirkliche Sitte der Perser angeschlossen haben; vgl. was S. 151, 3 aus Athenaios angeführt wurde.

4) Wenigstens muss ich bekennen, dass ich durch die Gründe, die Hug zuerst im Philol. VII 638 ff. und dann in der Einleitung zu seiner

enthalt in Skillus[1]) mag dazu nicht wenig beigetragen haben: denn dort in der Stille und Einsamkeit des ländlichen Lebens mussten selbst in Xenophon, der ein Freund des Landlebens und ritterlichen Sports war und nicht eben ein Mann des Salons gewesen zu sein scheint, die Bilder jener feinen und ausgesuchten athenischen Geselligkeit wieder neu und doppelt lebendig werden, deren geistige Atmosphäre er selber einmal geathmet hatte. So eröffnete er unter den Sokratikern und Philosophen überhaupt die Symposienliteratur. Nicht als wenn er der Erste gewesen wäre, der diese Gattung in die Literatur eingeführt hätte. Er hat Vorgänger gehabt: denn wenn auch die Versuche Symposien in der poetischen Literatur der älteren Zeit nachzuweisen Schläge ins Wasser gewesen sind[2]), so hatte doch Ion von Chios in seinen Memoiren, in denen er der dialogischen Darstellung überhaupt vorarbeitete, auch Symposien geschildert, an deren einem Kimon (Plut. Cim. 9) und an einem anderen Sophokles (s. o. S. 38) in hervorragender Weise betheiligt war, und Sophron, wie er zuerst das Prosasgespräch selbständig gemacht hat, scheint auch zuerst eine Mahlzeit und die dabei geführten Reden in einem eigenen Werke behandelt zu haben[3]). Mochten die Gespräche, die in diesem letzteren berichtet wurden, auch himmelweit entfernt sein von den an den sokratischen und überhaupt den philo-

Ausg. S. XXIII ff. für die Priorität des Xenophontischen Symposiums geltend gemacht hat, vollkommen überzeugt worden bin. Was Schanz im Hermes 21, S. 457 f. hiergegen bemerkt hat, ist für mich nicht beweisend, da es auf statistischen Beobachtungen ruht, denen ich nach dem o. S. 147, 1 bemerkten kein Gewicht beilegen kann. S. jetzt auch Dümmler, Akademika S. 42 ff.

1) Xenophons Symposion fällt meiner Ansicht nach vor das platonische, dessen Abfassungszeit wiederum wegen des bekannten Anachronismus bald nach 385 v. Chr. anzusetzen sein wird. Es fällt aber auch nach den Memorabilien, die (s. o. S. 142 ff.) nicht lange nach 393 verfasst sind, und der Aufenthalt in Skillus beginnt spätestens 387 (vgl. Roquette, a. a. O. S. 21).

2) Auf Symposien in poetischer Form zielte schon die Vermuthung O. Müllers Gesch. der gr. L. I 218 f. über die Elegien des Theognis und eine ähnliche Ansicht äusserte in Bezug auf die Fragmente des Dionysios Chalkus Welcker, Kl. Schr. II 221 f.

3) Heitz, Les mimes de Sophron S. 39 f.

sophischen Symposien üblichen[1]), darin berührte es sich doch mit diesen dass es an den gleichen oder doch einen ähnlichen Akt des täglichen Lebens die Dialoge anknüpfte und dass es ein freies Kunstwerk war, nicht eingefügt und gebunden in eine Erzählung. Man hat freilich wenigstens in dem xenophontischen Symposion das historische Element für das überwiegende gehalten[2]). Und niemand wird leugnen wollen, dass dasselbe darin vorhanden ist, und wahrscheinlich ist mir, dass, was Xenophon den einzelnen historischen Persönlichkeiten und namentlich Sokrates in den Mund legt, zum Theil wirklich von ihnen bei dieser oder jener Gelegenheit gesprochen worden ist. Ein historischer Bericht ist darum das Ganze doch nicht, so wenig als Goethes Egmont oder Schillers Wallenstein. Was Xenophon als Historiker über Sokrates' Benehmen bei solchen Gelegenheiten zu sagen hatte, war in den Memorabilien abgethan; es erübrigte nur noch dasselbe in einem einzelnen Fall durch künstlerische Schilderung zu vergegenwärtigen und diesem Zwecke diente das Symposion[3]). Es konnte insofern von Xenophon als Anhang zu den Memorabilien gegeben werden, wenn es auch an dieselben sich in noch freierer Weise anschloss als der Oikonomikos. Denn während dieser einen wirklichen Dialog enthält, der nur durch seinen Umfang sich von den in den Memorabilien mitgetheilten unterscheidet, bietet das Symposion was man im engeren Sinne des Wortes eine Conversation nennen kann (s. o. S. 4, 3). Man hat sich übereilt, wenn man behauptete dass nirgends

1) Sie verstiessen gegen die Regel, beim Essen nicht vom Essen zu sprechen, ebenso wie der zweite der den Titel Le Banquet tragenden Dialoge in den Diverses Leçons des Spaniers Pierre Messie S. 681 ff. (nach der französischen Uebersetzung, Lyon 1592).

2) Hug im Philol. VII 654 f. 658. Die entgegengesetzte Ansicht vertritt Roquette a. a. O. S. 11 f.

3) Auf den Einwand, dass aber doch Xenophon selber sich als anwesend bei dem Symposion und damit als Augen- und Ohrenzeuge des darin Erzählten vorführe, hat schon Roquette a. a. O. S. 11 f. geantwortet. Es kann dies eine Fiction sein nach Art der platonischen, durch die, was erdichtet ist, mit dem Scheine historischer Wahrheit umkleidet und keine Täuschung, sondern nur eine künstlerische Illusion erzeugt werden soll.

in der griechischen Literatur von Conversation die Rede sei[1]. Als Beispiel einer solchen d. i. einer bunten, Scherz und Ernst befassenden Unterhaltung können schon die in der Kyropädie (II 2) mitgetheilten Gespräche dienen[2]. Noch weit mehr aber gilt dies vom Symposion. Die Unterhaltung geht aus von dem Auftreten des Syrakusiers und seiner Begleiter, welches dem Sokrates Anlass gibt die Gastlichkeit des Kallias zu rühmen und von hier aus die Reden unter lebhafter Betheiligung der Gäste (6 : πολλοὶ ἐφθέγξαντο) über verschiedene Gegenstände, von Bemerkungen über Salben und Wohlgerüche bis zur Erörterung der Lehrbarkeit der Tugend, fortgleiten lässt (2, 1—7). Diese Erörterung wird von Sokrates als zu keinem Resultate führend abgeschnitten. Die hierauf folgende Pause in der Unterhaltung wird von der Tänzerin ausgefüllt, deren Leistungen ein Gespräch über die Naturanlagen des weiblichen Geschlechts, darüber was sich Alles durch richtige Behandlung aus ihm machen lasse, und über das persönliche Verhältniss des Sokrates zur Xanthippe hervorrufen (—11). Sodann werden abermalige Leistungen der Tänzerin durch ihre Waghalsigkeit der Grund zu einem Gespräch über die Tapferkeit und an den Tanz eines Knaben knüpfen sich Bemerkungen über den Nutzen der Tanzkunst überhaupt (—21). Nun mengt sich Philippos, der Spassmacher von Profession, mit einigen Scherzen ein und Sokrates belehrt, weshalb es besser sei im Trinken mässig zu sein (—3,1). Was nun folgt, ist allerdings ein Gespräch innerhalb vorgeschriebener Grenzen, insofern jedes Mitglied der Gesellschaft angeben soll, was es für das Beste hält von Allem was es versteht, und seine Ansicht näher begründen (— 5, 1). Immerhin herrscht auch in diesem genau umschriebenen Gesprächskreise (περίοδος τῶν λόγων 4, 64) in Folge der Einwände verschiedenster Art, die dem jeweiligen Redner von der übrigen Gesellschaft gemacht werden, eine solche Mannigfaltigkeit des Inhalts, dass auch hier der Charakter einer frei schweifenden sich hier und dorthin wendenden, ja springenden Conversation nicht verloren geht. Vollends das Weitere lässt gänzlich den durchgehenden festen Faden vermissen, der zur Eigenthüm-

1) Liliencron, Deutsche Rundsch. 1885 S. 387.

2) Xenophon fasst sie 3, 1 zusammen mit den Worten: τοιαῦτα μὲν δὴ καὶ γελοῖα καὶ σπουδαῖα καὶ ἐλέγετο καὶ ἐπράττετο ἐν τῇ σκηνῇ.

lichkeit des rechten Dialogs gehört: erst ein neckendes Gespräch zwischen Sokrates und Kritobulos, dann Scherz- und Stichelreden zwischen Hermogenes Kallias und Sokrates, hierauf abermals solche zwischen Sokrates, dem Syrakuser und Antisthenes, Absingen eines Liedes, Worte des Sokrates an den Syrakuser gerichtet und endlich zum Schluss die Rede des Sokrates auf die Liebe. Ein künstlerisches Ganze mag dieses bunte Vielerlei immerhin sein; ein dialogisches ist es nicht, da ein solches ohne einen gewissen Zusammenhang der in den Gesprächen erörterten Gedanken nicht wohl bestehen kann [1]). Das Symposion steht seiner Art nach isolirt innerhalb der Xenophontischen Schriften. Sollen wir es ihm deshalb absprechen? Diejenigen, die das in neuerer Zeit gewagt haben [2]), haben nicht bedacht, welches Verdienstes sie damit Xenophon berauben. Denn ist er der Verfasser des Symposions, so hat er durch dieses Werk nicht bloss den Anstoss zur Literaturgattung der Συμπόσια Σωκρατικὰ [3]) gegeben sondern eine lang andauernde Bewegung hervorgerufen, von der ein letzter Nachklang noch in Dantes Convito vernehmbar ist.

Noch zeigt sich Xenophon in diesen Schriften durch tausend Das Kyrosideal.

1) Wieland sagt bei Bornemann a. a. O. S. XI: »Xenophons Gastmahl ist, oder scheint wenigstens bloss ein zufälliges Tischgespräch unter einigen guten Freunden zu sein, denen es bloss um eine angenehme Unterhaltung, und auch da, wo das Gespräch eine ernsthaftere Wendung nimmt, nicht um Offenbarungen aus der Geister- und Götterwelt, sondern um schlichte nackte menschliche Wahrheit zu thun ist. Wenn auch der Eine oder Andere (wie z. B. Kallias und Antisthenes) nicht ohne allen Anspruch ist, so kommt doch nicht mehr davon zum Vorschein, als nöthig ist, damit jeder seine eigene Rolle spiele, d. i. sich so zwanglos als die symposische Freiheit gestattet, in seiner eigenen Gestalt zeige, ohne darüber die gehörige Rücksicht auf Andere zu vergessen, welche die Urbanität gebildeten Personen auch bei den fröhlichsten gesellschaftlichen Unterhaltungen zur unnachlässigen Pflicht macht; und wofern es ja begegnet, dass Einer über die feine Linie des Schicklichen hinausgeräth, so lässt er sich doch bald und leicht wieder in den Ton der guten Gesellschaft zurückstimmen.« Auch nach dieser Schilderung der Gespräche des Symposions kann sich schwerlich einer von ihnen eine andere Vorstellung als die einer Conversation machen.

2) In neuester Zeit wieder in scharfsinniger Weise Lincke, de Xenophontis libris Socraticis S. 14.

3) Hermog. in Rhet. Gr. ed. Speng. II 455, 11.

Fäden mit seinem Lehrer verknüpft; aber wir fühlen doch auch, wie dieses Band sich bereits lockert, wie der historische Sokrates ihm allmählig so gut wie Anderen seiner Schulgenossen[1]) unter den Händen entschwindet und nur noch ein Idealbild desselben übrig bleibt. Auch dieses erbleicht allmählig und verschwindet, wenigstens in den Schriften Xenophons, unter dem Glanze eines neuen Gestirns. Es ist das Kyrosideal. Die Geister der Vergangenheit, die sich an Xenophon drängten und ihr Recht verlangten, brachten mit sich die Erinnerung an die grösste und ruhmwürdigste That seines Lebens, den Rückzug der Zehntausend. Seinen Söhnen und Freunden mochte er längst davon erzählt haben. Jetzt schrieb er das
Anabasis. nieder, was ihm geläufig war. Wir wissen nicht, was den nächsten Anlass dazu bot; doch können wir vermuthen, dass er damit die Berichte Anderer über dasselbe Ereigniss theils ergänzen, theils corrigiren wollte[2]). Wie er selbst zwar gegen

1) Zum Theil mag hierbei das Vorbild der anderen Sokratiker bestimmend auf Xenophon gewirkt und seine historische Treue erschüttert haben, sodass aus dem Memoirenschreiber der Dialogendichter wurde. So könnte der Oikonomikos durch die gleichnamige Schrift des Antisthenes (Diog. VI 16. Müller de Antisth. S. 48) hervorgerufen sein und, wie diejenigen, die das Xenophontische Symposion für später halten, annehmen, ist dieses so auf Anlass des platonischen entstanden.

2) So verhielt sich Xenophons Anabasis zu dem betreffenden Abschnitt in Ktesias' persischen Geschichten (Weil, Zeitschr. f. d. Alterth. 1842 S. 147 f.) und ähnlich wohl noch zu der Anabasis des Sophainetos (Krüger de Xenoph. vita S. 14 = histor. philol. Schr. II 271; Roquette de Xenoph. vita S. 63 f.) und anderer Ungenannter, auf deren Vorhandensein man (Krüger a. a. O.) aus Aelian V. H. 7, 14 geschlossen hat. Themistogenes möchte ich allerdings unter diese Vorgänger nicht rechnen, sondern bin der Ansicht, dass die diesem beigelegte Anabasis das Werk Xenophons war (Roquette de Xenoph. vita S. 64 ff.). Denn wenn es auch denkbar, ja bei den Historikern und Schriftstellern der ältesten Zeit sogar üblich ist, dass der anerkannte Verfasser einer Schrift von sich selber darin in der dritten Person spricht, so ist doch zwischen der Art wie Thukydides und Herodot sich zu Anfang ihrer Geschichte dem Leser vorstellen und der Weise wie Xenophon mitten in seinem Werke sich gelegentlich einführt (die kurze Erwähnung vorher, II 5, 41, kommt nicht in Betracht) als »einen gewissen Athener Xenophon, der mit im Heere war« (III 1, 4 ἦν δέ τις ἐν τῇ στρατιᾷ Ξενοφῶν Ἀθηναῖος), ein himmelweiter Unterschied; und auch der Bericht in den Memorabilien über das Gespräch zwischen Xenophon und Sokrates (I 3, 8 ff.) bietet keine genaue

den eigentlichen Wunsch seines Lehrers, wie man wenigstens zwischen den Zeilen zu lesen meint (III 1, 5 ff.), aber doch nicht ohne Einwilligung desselben nach Asien aufbrach, um an dem Zuge des jüngeren Kyros theilzunehmen, so ist auch aus seinem Werke, das von dieser Kriegsfahrt uns erzählt, der Geist der Sokratik noch nicht ganz gewichen. Die auftretenden Personen handeln nicht nur, sondern reden auch und zwar in solchem Ueberfluss, dass man darin recht deutlich die Lust des Verfassers an Rede und Gespräch spürt. Nicht bloss die Reden, wie sie im Kriegsrath und sonst von den Führern und anderen hervorragenden Persönlichkeiten auf freundlicher und feindlicher Seite gehalten werden, theilt er uns in direkter Form mit, weil sie für das Geschick des Heeres entscheidend geworden sind, sondern auch Gespräche, oft von geringem Umfang, wie sie aus den verschiedensten Anlässen auch von unbedeutenden Leuten gepflogen wurden, hält er der Wiedergabe für werth[1]. Ja das Gespräch, in dem Kyros den Orontas inquirirt, (I 6, 6), zeigt sogar einen Anflug sokratischer Methode. Nicht bloss die angeborene Redelust des Atheners verräth sich hierin, sondern noch mehr die Schule des Sokrates, aus der Xenophon in seine bisherige literarische Thätigkeit die Kunst und Neigung mitgebracht hatte, die Gespräche als die Hauptsache und die Erzählung nur als den Rahmen der Darstellung zu behandeln.

Sokratisches in der Anabasis.

Aber wie die Theilnahme an der Anabasis selbst schon eine Emancipation von dem ausschliesslichen Einflusse des Sokrates bedeutete, so erwuchs nun während des Feldzugs ein neues Ideal, das mit dem sokratischen bald in erfolgreichen Wettstreit trat. Die Seele des ganzen Unternehmens war der jugendliche Perserprinz, dessen Gestalt in Mitten der verkommenen Sitten des Orients sich nur um so glänzender abhob

Der jüngere Kyros.

Parallele; an welchem man übrigens nicht deshalb hätte Anstoss nehmen sollen (Krohn, Sokrates u. Xenoph. S. 97), weil die darin herrschende dritte Person mit der ersten, in der sonst in derselben Schrift (vgl. zu Anfang ἐθαύμασα) Xenophon von sich spricht, zu streiten scheint; denn gerade so wechselt in Bezug auf sich selber mit beiden Personen Thukydides (vgl. V 26, 1 u. 4).

1) III 4, 38 ff. 5, 4 ff. 8 ff. IV 1, 19 ff. 6, 7 ff. 7, 3 ff. 8, 4 ff. V 6, 22 ff. 8, 2 ff. VI 6, 12 ff. VII 2, 24 ff. 3, 8 ff. 35 ff. 6, 4 ff. 39 ff. 7, 2 ff.

und die Blicke der ganzen Welt, der Barbaren wie der Hellenen, auf sich zog[1]. Dass auch Xenophon ihm in Liebe und Bewunderung huldigte, davon hat er uns in der Schilderung seines Wesens, die dem Berichte über den Tod angereiht ist (Anab. I 9), ein unverwerfliches Zeugniss hinterlassen. Mochte es sich Xenophon gestehen oder nicht, das Menschenideal, das ihm bis dahin so rein und vollkommen in Sokrates geleuchtet hatte, wurde in der neuen Erscheinung durch einen Zug bereichert, der gerade ihm besonders zusagen musste, die vollendete Ritterlichkeit. Von dieser Seite wird den Kyros schon Proxenos in seinem Briefe geschildert und dadurch nicht wenig beigetragen haben, den Freund zur Theilnahme an dem kriegerischen Abenteuer zu bestimmen[2], selbst gegen den Wunsch des Sokrates und auf die Gefahr hin, es mit seinen Landsleuten, den Athenern gründlich zu verderben[3]. Die Umrisse dieses Bildes bestätigten und ergänzten sich Xenophon aus eigener Erfahrung und als er dann im Alter daran ging, die Memoiren seines Feldzugs zu schreiben, hatten bereits der Tod des Helden und die ihm folgende schmerzliche Erinnerung es noch weiter verklärt. So wenig der Dichter der göttlichen Komödie und der Verfasser der Anabasis sonst gemein haben, darin gleichen sich doch beide, dass aus den Zeiten ihrer Jugend längst entschwundene Gestalten im goldenen Schleier der Erinnerung sie bis ins Alter begleiten, dort sich mit anderen Ideen verbinden und so die Quellen eines neuen Lebens, neuer literarischer Schöpfungen im Geiste des schwärmenden Dichters wie des nüchternen Prosaikers werden.

Kyropädie. Wie Xenophons dem Praktischen zuneigende Natur im Verkehr mit Sokrates sich vorzüglich solchen Betrachtungen und Erörterungen zuwandte, die seinen eigenen Bestrebungen entgegen kamen, so wird er auch schon früh und noch unter der Anleitung seines Lehrers sein Nachdenken auf politische Probleme gerichtet haben. Die späteren Geschicke seines Lebens, die

1) Xenoph. Anab. I 9, 28: ἔγωγε ἐξ ὧν ἀκούω οὐδένα κρίνω ὑπὸ πλειόνων πεφιλῆσθαι οὔτε Ἑλλήνων οὔτε βαρβάρων.

2) Proxenos war der Gastfreund des Kyros (Anab. I 1, 11). In dem Brief an Xenophon versprach er diesem, εἰ ἔλθοι, φίλον αὐτὸν Κύρῳ ποιήσειν, ὃν αὐτὸς ἔφη κρείττω ἑαυτῷ νομίζειν τῆς πατρίδος (III 1, 4).

3) Diese Befürchtung äussert Sokrates bei Xenophon a. a. O. 5.

Geschichte seines Vaterlandes, die ihm in buntem Wechsel die mannigfachsten Staatsverfassungen so wie deren Früchte und Ausgang zeigten, konnten seine Gedanken nur in derselben Richtung erhalten und auch die Antwort, die er auf die Fragen nach dem besten Staat und seinen Bedingungen gab, erfolgte in dem gleichen aristokratischen Sinne wie bei Sokrates. Er sah gleich seinen Schulgenossen den Kynikern die menschlichen Staatswesen im Bilde von Heerden: wie diese daher von ihren Hirten, so sollten auch die Menschenheerden von einem Herrscher geleitet werden[1]).

Ursprung des Herrscherspiegels.

Das war für ihn keine blosse Theorie, an der er ein nichtiges Vergnügen empfand, sondern wie die ganze Zeit darin eine jugendliche war, dass sie noch an die Verwirklichung ihrer Ideale glaubte, so hoffte auch er für das seinige dasselbe von der Zukunft. Wie nach der Erhebung des jüngeren Dionys auf den Herrscherstuhl von Syrakus Platon wohl den Moment gekommen glaubte, da sein Idealstaat aus den Wolken herabsteigen und aus einem lichten Traume sich in schönere Wirklichkeit verwandeln würde, so mochten auch in Xenophons Brust nach der Bekanntschaft mit dem jüngeren Kyros ähnliche Erwartungen rege werden. Das frühe Ende des wahrhaft königlichen und der Herrschaft würdigen[2]) Prinzen zerstörte sie, vielleicht nur, um seinen bewundernden Freund vor grausameren Enttäuschungen zu bewahren. Seine Ideale und den Glauben daran vermochte es ihm nicht zu rauben. Noch immer war sein Auge auf den Orient gerichtet und wie andere seiner Zeitgenossen suchte auch er in dessen geheimnissvollen Fernen die Wirklichkeit idealer Zustände[3]); die Gegenwart

1) Cyrop. I 1. Obgleich Xenophon es nicht geradezu ausspricht, so liegt doch das monarchische Prinzip in der Consequenz seiner Anschauungen wie derjenigen der ganzen Zeit, die auch praktisch auf seine Durchführung hindrängte. Xenophons Vergleichung der Staaten mit Heerden bedeutet um so mehr eine Uebereinstimmung mit den Kynikern, als Platon dieselbe bestritten hat, vgl. Zeller II[a] 278. 757[3].

2) Περσῶν τῶν μετὰ Κῦρον τὸν ἀρχαῖον γενομένων βασιλικώτατός τε καὶ ἄρχειν ἀξιώτατος nennt ihn Xenophon Anab. I 9, 1.

3) S. was er von den persischen Gesetzen rühmt Cyrop. I 2, 2. Abgesehen von dem Cult, der mit Aegypten und ägyptischer Weisheit schon damals getrieben wurde, liegen Symptome für eine Idealisirung der Völker des Ostens schon vor bei Ktesias ed. Müller (hinter dem

freilich bot auch dort wenig, aber was hinderte den Romantiker [1]) in die Vergangenheit hinabzusteigen und das dort Begrabene in verklärter Gestalt ans Tageslicht zu ziehen? Erinnerte doch schon der Name des von ihm bewunderten Perserprinzen, wie dies vielleicht auch in der Absicht derer, die ihn gegeben hatten, lag, an den Stifter der grossen Monarchie, die die früheren Reiche verschlungen und sich länger als eines derselben behauptet hatte und noch mit dem Anspruch auf die Weltherrschaft behauptete, und die Vermuthung liegt nahe, dass auch die Brust des jüngeren Kyros von dem Gedanken geschwellt wurde, es dem grossen Ahnherrn gleich zu thun und dadurch erst seines Namens recht würdig zu werden. Dass wir hier den Ursprung des Herrscherspiegels suchen dürfen, den Xenophon in dem Bilde des alten Perserkönigs seinen Landsleuten vorhielt, ergiebt sich aus den Zügen, die darin an den späten Enkel erinnern [2]) und dasselbe als dessen Portrait, ins Kolossale und Ideale gezeichnet, erscheinen lassen.

Vorgänger Xenophons.

Xenophon war wohl nicht der Erste, der es wagte, philosophische oder politische Theorien in der Gestalt eines

Didotschen Herodot) Ind. fr. 11 (über die Pygmäen) und fr. 14. Das sind die Keime der Anschauungen, die in der alexandrinischen Periode mehr und mehr herrschend werden; sie sind selber nur die Fortsetzung der Richtung, die der Idealisirungstrieb der Griechen mit der Sage von den Hyperboreern und den Abiern genommen hat, welche letzteren Homer die gerechtesten der Menschen nennt; vgl. Christ in Fleckeis. Jahrb. 1876 S. 333 ff.

1) Eine romantische Strömung war damals auch sonst im Gange, wie dies oben S. 96, 1 in Bezug auf Kritias bemerkt worden ist. Wie unsere Romantik, so hatte auch die attische eine patriotische Tendenz. Aber wie jede Romantik vor allen Dingen charakterisirt ist durch das Abwenden von der Gegenwart, so hat auch die attische Romantik gleich derjenigen unserer Zeit sehnsuchtsvoll nicht bloss in die Vergangenheit des Vaterlandes, sondern auch nach dem Osten und den wunderbaren Schätzen seiner alten Cultur und Weisheit ausgeschaut.

2) Krüger de authent. et integr. Anab. Xenoph. S. 24, Grote Plato III 579. Xenophon selber weist auf die Aehnlichkeit der beiden Träger des Namens Kyros, wenn er von dem jüngeren Anab. I 9, 1 sagt: ἀνὴρ ὢν Περσῶν τῶν μετὰ Κῦρον τὸν ἀρχαῖον γενομένων βασιλικώτατός τε καὶ ἄρχειν ἀξιώτατος, ὡς παρὰ πάντων ὁμολογεῖται τῶν Κύρου δοκούντων ἐν πείρᾳ γενέσθαι.

Barbarenfürsten zu verkörpern; er hatte bei diesem Wagniss, wenn es bei der dem Orient sich zuwendenden Strömung der Zeit überhaupt ein Wagniss war, möglicher Weise einen Genossen in Antisthenes, von dessen Kyros schon früher (S. 122 f.) die Rede war. Auch in der besonderen Art und Weise, wie er seine Aufgabe ergriff, konnte er sich auf Vorgänger berufen: denn nicht ein fertiges Bild stellte er in glänzender Schilderung dem Leser vor Augen, das nur blendet und keine Einsicht gewährt, sondern, wie es dem Historiker ziemt, ging er genetisch zu Werke und zeigte den Weg, auf dem der Held allmählig zu seiner idealen Höhe aufgestiegen war und den nach Xenophons Absicht auch Andere versuchen sollten ihm nachzugehen, d. h. er ahmte das Vorbild nach, das die Sophisten und Andere in ihren Schriften von der Jugend und dem Werdegang des Herakles gegeben hatten. Hatten diese ihr Ideal in der Sage gesucht, so übertrug Xenophon das seine in die Geschichte in ähnlicher Weise wie die Sokratiker die mythischen Dialoge der Sophisten durch historische ersetzten.

Die Kyropädie kein historischer Roman.

Einer verbreiteten Meinung gegenüber, die in der Kyropädie nichts als einen historischen Roman sieht[1]), muss betont werden, dass Xenophon selbst, was auch schliesslich das Ergebniss seiner Arbeit war, wenigstens nicht die Absicht hatte eine Dichtung zu geben, sondern Geschichte schreiben wollte[2]). Wenn sich ihm trotzdem die Dichtung unwillkürlich in die Darstellung einmischte, so ist es ihm nicht anders ergangen als den Verfassern sokratischer Dialoge, in deren Werken sie schliesslich die historische Wahrheit ganz verdrängte; einen Vorwurf wird man ihm daraus um so weniger machen, als überhaupt in der Vorstellung des Alterthums zwischen Historiker und Dichter keine so weite Kluft bestand, als nach modernen Begriffen. Wäre das letzte nicht

1) Ueber das Alter dieser Meinung s. Menage zu Diog. L. III 34.

2) »Was wir gehört und vernommen haben über Kyros« sagt er I 1, 6 »das wollen wir versuchen zu erzählen«. Dem entsprechend beruft er sich 2, 1 auf das was die Perser noch bis auf den heutigen Tag von ihm singen und sagen: φῦναι δὲ ὁ Κῦρος λέγεται καὶ ᾄδεται ἔτι καὶ νῦν ὑπὸ τῶν βαρβάρων εἶδος μὲν κάλλιστος κτλ. Vgl. noch Breitenbach Einleitung S. XII.

Ktesias. der Fall gewesen, so hätte ein Schriftsteller wie Ktesias es gar nicht wagen dürfen, seine asiatischen Geschichten für ein historisches Werk auszugeben[1]), und gerade dieses Werk ist, wie die Anabasis zeigt, auf Xenophon nicht ohne Eindruck geblieben. Aber während er sich dort nur auf den Inhalt desselben, ihn ergänzend oder berichtigend, bezieht, scheint er in der Kyropädie sich die Form bis zu einem gewissen Grade als Muster genommen zu haben. Neben der einfachen und anmuthigen Sprache erfreute den Leser des Ktesias die Abwechselung, die derselbe in seine Darstellung zu bringen wusste und die eine Folge theils des Einflechtens von Gesprächen theils der Ueberraschungen, die er gern mit etwas Unvorhergesehenem bereitete, sein mochte, so wie die leidenschaftliche Bewegung und dramatische Kraft, die darin herrschten[2]).

Mit denselben Mitteln hat auch Xenophon versucht, seine Erzählung zu würzen und die Monotonie zu unterbrechen[3]).

1) Demetrius de Eloc. 215 (Spengel Rht. III 309) sagt von ihm: ποιητὴν αὐτὸν καλοίη τις εἰκότως und Photius bibl. 44ᵃ 15 Bekk. bemerkt, dass seine Berichte an das Mythische streifen. Die Fragmente bestätigen bekanntlich dieses Urtheil zur Genüge.

2) Photius a. a. O. 5: Ἔστι δὲ οὗτος ὁ συγγραφεὺς σαφής τε καὶ ἀφελὴς λίαν, διὸ καὶ ἡδονῇ αὐτῷ σύγκρατός ἐστιν ὁ λόγος. 12: ἡ δὲ ἡδονὴ τῆς ἱστορίας αὐτοῦ τὸ πλεῖστον ἐν τῇ τῶν διηγημάτων αὐτοῦ γίνεται διασκευῇ τὸ παθητικὸν καὶ ἀπροσδόκητον ἐχούσῃ πολύ. Demetrius a. a. O. 212 (Spengel 308) rühmt seine ἐνάργεια und belegt sie durch Beispiele. Vgl. Rohde, Griech. Rom. S. 39.

3) Episoden, die an die Liebesgeschichte des Meders Stryangäus und der Sakerkönigin Zarinäa bei Ktesias (Rohde, Griech. Rom. S. 39) erinnern, sind die Erzählungen über die Liebe der Pantheia und andere mehr, die Breitenbach Einl. S. XXII zusammenstellt. Auch im Dialekt stimmten beide wohl mehr überein, als man zunächst vermuthet von zwei Schriftstellern, von denen der eine Ionisch geschrieben haben soll, während der andere unter die Klassiker der attischen Literatur gerechnet wird. Indessen wie man jetzt zur Genüge erkannt hat und schon im Alterthum wusste, Xenophon stellt keineswegs ein Muster des attischen Dialektes dar, sondern vermischt denselben mit ionischen Brocken, sodass seine Sprache vielleicht das früheste Beispiel der späteren hellenistischen ist; und ähnlich ist auch Ktesias' Sprache kein reiner Dialekt, sondern eine Trübung des Ionischen durch das Attische, kommt also der Xenophontischen entgegen wie vor Allem Photius bibl. 45ᵃ 6 f. Bekk.

Natürlich konnte durch ein solches Vorbild die historische Treue nicht gestärkt werden. Die Sünde aber, die er gegen die geschichtliche Wahrheit beging, ist kaum grösser als die des naiven Dichters, der ohne Weiteres die Sitten und Anschauungen seiner Umgebung in eine fremde Welt überträgt[1]: so besteht auch das Falsche in Xenophons Berichten über Persien darin, dass er griechische Gebräuche dorthin versetzt und die Barbaren des fernen Ostens denken und reden lässt, als wenn sie wie er den Umgang des Sokrates genossen oder wenigstens im perikleischen Athen gelebt hätten[2]. Das hat man längst beobachtet und insbesondere

Sokratisches in der Kyropädie.

lehrt', aber auch das Fragment bei Demetr. de Eloc. 213 (Spengel 308) bestätigt.

1) Ueber Aeschylus' Perser vgl. in dieser Hinsicht G. Hermann, Opusc. II S. 101. Dass Xenophon gelegentlich mit Absicht die Wahrheit entstellt habe, schliesst Weil, Zeitschr. f. d. Alterth. 1842 S. 157, aus der Vergleichung von Anab. I 8, 16 mit Cyr. III 3, 58 und VII 1, 10: denn das Umgehen der Parole erscheine an den letzteren beiden Stellen auch als persischer Brauch, während an der ersteren der jüngere Kyros, als er es zuerst bei den Griechen wahrnimmt, seine Verwunderung darüber äussere. Aber nicht über das Umgehen der Parole wundert sich Kyros, sondern über ein Geräusch, das er vernimmt und sich nicht gleich zu deuten weiss.

2) Auf das meiste der Art hat man geachtet. Unbemerkt scheint aber Folgendes geblieben zu sein. VIII 4, 14 thut Gobryas den Ausspruch, dass es schwerer sei Gutes zu ertragen als Uebles, und stellt solcher Aussprüche seinem künftigen Schwiegersohn noch mehrere in Aussicht, da er dergleichen viele aufgeschrieben besitze. Ist damit nun der Besitz einer Bibliothek gemeint? Und wenn nicht, wenn wirklich bloss Notizen gemeint sind, die sich Gobryas gemacht hatte, entsprachen solche Aufzeichnungen etwa einem persischen Brauche? — Auch in der Art, wie er die Päderastie in die persischen Verhältnisse hineinträgt, ist Xenophon nicht historisch treu. Nach Platon Sympos. 182 B wäre die Männerfreundschaft bei den Barbaren verpönt gewesen. Und in der That wird im Zend-Avesta die Knabenliebe unter die unsühnbaren Handlungen gerechnet (Stein zu Herod. I 135 u. Ranke, Weltgesch. I 142 f.). Herodot a. a. O. sagt, die Perser hätten diese Sitte von den Hellenen übernommen. Bei Xenophon erscheint sie im Allgemeinen keineswegs als etwas ursprünglich Hellenisches, sondern nur ihre Uebertreibung, d. h. wenn Einer so weit geht den geliebten Knaben mit sich ins Kriegslager zu nehmen (II 2, 28). Im Uebrigen dagegen müsste man nach Xenophons Darstellung annehmen, dass die Päderastie bei den Persern ebenso verbreitet und zulässig gewesen sei als bei den Griechen: denn nicht bloss

ist seit Lessing[1]) wiederholt auf das sokratische Element hingewiesen worden, das sich in der Kyropädie auf die Form nicht minder als auf den Gedanken erstreckt[2]). Keine Gelegenheit lässt Xenophon vorübergehen, um Gespräche von mehr oder minder lehrhafter Tendenz einzuflechten — alte Bekannte zum Theil, die uns schon in den Memorabilien begegnet sind und nun hier in neuer Umgebung wiederkehren. Sehr zur Unzeit macht sich bisweilen diese Neigung des Verfassers, Alles dialogisch zu gestalten, geltend, tritt aber dadurch nur desto mehr hervor: wie wenn der rebellische Armenierfürst, da er gefangen vor Kyros steht, von diesem nach allen Regeln der Maieutik ausgefragt und genöthigt wird, seine Schuld einzugestehen und damit sich selber das Urtheil zu sprechen; dann aber Kyros selbst durch den Sohn seines Gefangenen, Tigranes, der ein noch grösserer dialektischer Künstler ist, ins Gedränge kommt (III 1, 8 ff.) — meinen wir da nicht auf den Tummelplatz aller Dialektik, nach Athen, versetzt zu sein? Und damit wir über die Quelle dieser Dialoge ja nicht im Zweifel bleiben, wird uns als der Lehrer des Tigranes ein Sophist genannt (III 1, 14) und das wenige, das wir von diesem erfahren, insbesondere sein erbauliches Ende (III 1, 38 f.) genügt, um uns in ihm eine Kopie des Sokrates erkennen zu lassen. Die Kyropädie ist nichts weiter als die Memorabilien auf dem Grunde der Erinnerungen, welche die Anabasis in dem Verfasser geweckt hatte: die Erzählung bildet nur einen dünnen Faden, an den unzählige Gespräche und Reden gehängt sind.

Der Hieron. Den Sokratiker verleugnet daher Xenophon auch in diesem Werke nicht, wenn es auch zunächst nicht ein Ausfluss der Verehrung für seinen Lehrer war, sondern der Darstellung eines andern zur Zeit der Anabasis gewonnenen Lebensideals

I 4, 27 ff. wird sie als etwas durchaus harmloses behandelt, sondern auch V 1, 12 blickt durch die allgemeinen Bemerkungen über die Liebe immer die besondere Form der Männerliebe hindurch, gerade wie sie es auch bei Platon ist an der das Wesen der Liebe verdeutlicht wird; ja als eine Art von Männerfreundschaft hat Xenophon vielleicht auch das Verhältniss des Sophisten zum Tigranes gefasst III 1, 38 (vgl. 14).

1) Lessing, Schriften von Lachmann-Maltzahn 11 b S. 342.

2) Besonders vgl. Weil in Zeitschr. f. d. Alterthumswiss. 1842 S. 151 ff.

galt. So ist es ferner sokratisch, dass darin die Dialoge zwischen historischen Personen geführt werden und nicht, wie das in den Werken der Sophisten vielfach geschah, zwischen mythischen. In diesem Sinne tritt der sokratische Charakter auch in dem Dialog Hieron hervor. Dieses Werk reiht sich unter einem gewissen Gesichtspunkt ähnlich an die Kyropädie wie Symposion und Oikonomikos an die Memorabilien: wie in diesen beiden der sokratische Dialog zum ersten Mal literarische Selbständigkeit erlangte, so der nicht an die Person des Sokrates geknüpfte im Hieron, während in der Kyropädie wie in den Memorabilien erst grössere Massen von Gesprächen ein eigenes Ganze bilden.

Ursprung und Zweck.

Ueber Ursprung und Zweck dieser kleinen Schrift sind sehr verschiedene Ansichten geäussert worden. Man fand theils den Gedanken wunderlich, einem Tyrannen die Mittel anzugeben, durch die er seine Herrschaft dauernd begründen könne, und ihm dadurch gewisser Maassen den Weg zu zeigen bei seinem verwerflichen Beginnen, theils stiess man sich an der Einkleidung des Dialogs und frug, weshalb das Gespräch gerade einem Hieron und Simonides in den Mund gelegt sei[1]). Die verschiedenen Vermuthungen, die in Folge dessen über die Entstehung der Schrift laut geworden sind, begegnen sich doch darin, dass sie alle in den Thaten und Schicksalen eines der Tyrannen, die zu Xenophons Zeit von sich reden machten, den Anlass finden, mag dieser Tyrann nun Jason von Pherä oder einer der beiden Dionyse von Syrakus sein. Die letzteren haben natürlich die grössere Wahrscheinlichkeit für sich, dass sie es sind, die unter der Maske Hierons sich verbergen[2]): denn leicht konnten die Gedanken eines Lesers von diesem Vorgänger in der Herrschaft über Syrakus auf die beiden Nachfolger geführt werden. Aber warum soll sich Xenophon überhaupt einer solchen Maske bedient haben? Konnte er nicht, was er über einen Tyrannen zu sagen hatte, offen und geradezu aussprechen, sei es nun,

1) S. die verschiedenen Vermuthungen bei Roquette de Xenophontis vita S. 78 f.

2) In einem Brief an Dionys gedenkt auch Pseudo-Platon ep. II p. 311 A des Hieron.

dass er ihn historisch behandelte oder ein Schreiben an ihn richtete, wie Isokrates an Nikokles und Philippos? Was hatte denn ausserdem Xenophon für intime Beziehungen zu Sicilien und seinen Herrschern? Die Geschichte weiss nichts davon, nur die Legende[1]).

Wir bedürfen aber auch dieser Hypothese gar nicht, um die Wahl des Hieron und Simonides zu Gesprächspersonen zu erklären. Dass die Sokratiker sich mit der Zeit von Sokrates emancipirten und ihm nicht in allen Dialogen eine Rolle zutheilten, haben wir schon früher an Anderen[2]) und noch zuletzt an Xenophon selber gesehen, der in seiner Kyropädie äusserlich wenigstens sich von der Person des Sokrates ganz frei gemacht hatte. Wie nun die grösseren sokratischen Dialoge aller Wahrscheinlichkeit nach so entstanden, dass ein kurzes Gespräch nach Art derer, die in Memorabilien oder Chriensammlungen aufge zeichnet waren, weiter ausgeführt und künstlerisch gestaltet wurde, so wird auch der Kern des Hieron nicht der dichtenden Phantasie seinen Ursprung verdanken, sondern aus einer der Erzählungen stammen, die über Unterredungen des Herrschers von Syrakus mit Simonides im Umlauf waren[3]); und

1) Athen X p. 427 E vgl. Roquette S. 78, 1. Zur Bestätigung dieser Erzählung könnte wer wollte die synchronistischen Beziehungen benutzen, die sich in den Hellenika auf Sicilien und Dionysios finden (Niebuhr, Kleine histor. u. philol. Schr. I S. 469) oder die Persönlichkeit des Syrakusers Themistogenes, dessen Namen, als den des Verfassers, Xenophon auf den Titel seiner Anabasis gesetzt haben soll (o. S. 160, 2) und hinter dem Niebuhr (a. a. O. S. 470) gar »Dionysius den Fürstensohn« vermuthete. Hierzu füge man endlich noch, dass Xenophon in seinen Schriften sich der Partikeln τί μήν bedient, die nach Dittenberger (s. o. S. 147, 1) der sicilischen Conversationssprache entstammen, und das Gerüst einer Combination ist fertig — die beim leisesten Hauch der Kritik zusammenstürzen muss.

2) Ueber Aristipp s. S. 110, 1 und über Antisthenes S. 120.

3) Von solchen und ausserdem von Gesprächen des Simonides mit Pausanias spricht Pseudo-Platon Epist. II p. 311 A, vgl. o. S. 145, 3. Wie wir uns diese Gespräche zu denken haben, und dass sie unter Umständen recht gehaltvoll waren, zeigt die Probe bei Cicero de nat. deor. I 60. Nach Tertullian, ad nat. II 2 p. 183 Oehl. waren die Personen des von Cicero erwähnten Gespräches Thales und Krösus. Auf eine derartige Tradition geht wohl auch Herodots Bericht über Solons und Krösus' Unterredung zurück, mit welcher das dem xenophontischen Hieron zu Grunde liegende Gespräch schon Grote Plato III 373 verglichen hat, und ebenso was wir

wenn er sich gerade diese zur Bearbeitung auserwählte, in der die Vortheile und Nachtheile der Tyrannis erwogen wurden, so lag der Grund natürlich darin, dass gerade dieses Problem damals Xenophons Nachdenken beschäftigte.

Welcher Zeit der xenophontischen Schriftstellerei dies kleine Werk zuzuweisen sei, wird sich nicht leicht sagen lassen. In eine ziemlich späte Zeit mussten es natürlich diejenigen rücken, die darin ein Manifest an den jüngeren Dionys bei dessen Thronbesteigung (367 v. Chr.) erblickten. Ich sehe den einzigen Anhalt in der besonderen Beschaffenheit des Dialogs: denn die geringe Lebendigkeit des Gesprächs, die vorherrschende Neigung zu längeren Vorträgen[1]) weist nach dem Gesetz, das wir theils an der Reihe der platonischen Dialoge theils in der Entwickelung des Dialogs überhaupt beobachten, auf eine spätere Abfassungszeit[2]). Abfassungszeit.

Noch meinten wir in den bisher besprochenen Schriften Xenophons etwas von dem belebenden sokratischen Hauch zu spüren. Derselbe wird, wenn wir uns weiter umsehen, immer schwächer, die Freude am dialektischen Gespräch, so charakteristisch für die Jugend, verschwindet und ein Merkmal des alternden Schriftstellers, das Behagen am zusammen-

über das Zusammentreffen des Pythagoras mit dem Tyrannen Leon von Phlius erfahren (Menage zu Diog. L. VIII 8). Am Ende klingt aus allen diesen Erzählungen wie aus verschiedenen Variationen dasselbe Thema wieder von dem Gegensatz, der zwischen den Mächtigen der Erde und den Weisen besteht und in deren gesammter Lebensauffassung und Anschauungsweise zu Tage tritt.

1) Näher erläutert wird dies von Roquette de Xenoph. vita S. 80, 1. Auch Aeltere (s. Breitenbach, Einl. zur Ausg. S. XI) haben dies bemerkt und nicht mit Unrecht zwischen der Art des Dialoges im Hieron und der Aristotelischen eine Aehnlichkeit gefunden.

2) Man hat in neuerer Zeit wieder die Echtheit des Dialoges angezweifelt. Was aber Sitzler de Xenophonteo qui fertur Hierone in dieser Hinsicht vorgebracht hat, wird in der Hauptsache durch das im Texte bemerkte widerlegt: wie, wenn er geltend macht, dass Sokrates in dem Gespräch keine Rolle spiele S. 7, dass die sokratische Maieutik fehle S. 4 f., dass die historische Treue durch die Schilderung von Hierons Charakter und seine wie Simonides Reden verletzt werde S. 8 ff., dass endlich Xenophon keine Rathschläge zur Verbesserung und Befestigung der Tyrannis könne gegeben haben S. 23 f. Vgl. auch Roquette a. a. O. S. 78.

hängenden lehrhaften Vortrag, tritt immer stärker hervor. Hellenika. Zwar in den Hellenika, einem Werke freilich, das zu den verschiedensten Zeiten entstanden ist, lässt sich die Hand des Dialogenschreibers nicht verkennen: man mag es dramatisch oder subjektiv nennen[1]), so giebt man doch zu, dass bei Xenophon mehr als in den Geschichtswerken des Herodot und Thukydides Reden und Gespräche den Erklärungsgrund für alle Erscheinungen enthalten; ja rein statistisch und äusserlich betrachtet erhellt dasselbe, wenigstens in Bezug auf Thukydides, dadurch, dass, während dieser in seinen acht Büchern nur ein eigentliches Gespräch hat, auf die sechs der Hellenika deren sechs kommen[2]); und kann sich die Schilderung eines Vorganges bei den genannten beiden älteren Historikern an individueller Lebendigkeit und Kraft der Gerichtsscene zwischen Theramenes und Kritias vergleichen, die eben dadurch über die Grenzen der blossen Geschichtserzählung hinaustritt und der dialogischen Darstellung sich nähert?

Kleine Schriften der letzten Zeit. Dagegen in den übrigen Schriften dieser letzten Periode erinnert kaum noch etwas an den Mann, der gewohnt war, seine Gedanken in Gesprächen zu erörtern und darzulegen. In der Schrift vom Staate der Lacedämonier wird nur einmal in Einwürfen, die sich der Verfasser selber macht und die er beantwortet indem er als deren Urheber einen ungenannten Jemand supponirt, ein Anlauf zum Dialog genommen, aber nicht weiter verfolgt[3]); Aehnliches geschieht in

1) S. was Weil gegen Creuzer bemerkt in Zeitschr. f. d. Alterthumswiss. 1842 S. 155 Anm. 1.

2) Gespräche zwischen Derkyllidas und Meidias III 1, 22 f. Leotychides und Agesilaos 3, 2 f. Agesilaos und Tissaphernes 4, 5 f. Agesilaos und Lysander 4, 9. Agesilaos, Spithridates und Otys IV, 1, 3 ff. Agesilaos und Pharnabazos 1, 29 ff. Endlich haben wir VI 1, 4 ff. ein Gespräch, das Polydamas der Pharsalier erzählt und das er selber mit Jason geführt hat.

3) 2, 8 εἴποι δ' ἂν οὖν τις, τί δῆτα, εἴπερ τὸ κλέπτειν ἀγαθὸν ἐνόμιζε, πολλὰς πληγὰς ἐπέβαλε τῷ ἁλισκομένῳ; ὅτι, φημὶ ἐγώ, καὶ τἄλλα ὅσα ἄνθρωποι διδάσκουσι κολάζουσι τὸν μὴ καλῶς ὑπηρετοῦντα. 14, 1 εἰ δέ τίς με ἔροιτο εἰ καὶ νῦν ἔτι μοι δοκοῦσιν οἱ Λυκούργου νόμοι ἀκίνητοι διαμένειν, τοῦτο μὰ Δί' οὐκ ἂν ἔτι θρασέως εἴποιμι.

der Schrift von den Einkünften und im Hipparchikos[1]; die letzteren beiden erhalten ausserdem dadurch, dass der Verfasser in der Form der Anrede sich unmittelbar an seine Leser wendet[2], den Charakter eines Briefes und somit eines halbirten Dialogs. Es scheint, als wenn Xenophon niemals sich in die Rolle des einsamen Denkers habe finden können, für den das Schreiben nichts weiter ist als ein Fixiren des Ideenganges, der sich ohne Rücksicht auf Andere in ihm vollzogen hat. Zum Theil lag dies auch an der praktischen Tendenz seiner Schriftstellerei. Deshalb hält er auch in solchen Werken, in denen wie in der Schrift vom Reiten und im »Jäger« sonst das dialogische Element ganz verwischt ist, keine Monologe, sondern denkt sich ein bestimmtes Publikum, in den genannten Fällen junge Leute, an die er sich mit seiner Schrift zunächst wendet[3].

1) Von den Eink. 4, 34 εἰ δέ τινες λογίζονται κτλ. 5, 5 εἰ δὲ πρὸς ταῦτα κτλ. 11 εἰ δέ τις αὖ κτλ· 13 εἰ δὲ τίς με ἐπερωτῴη, ἢ καὶ ἄν τις ἀδικῇ τὴν πόλιν, λέγεις ὡς χρὴ καὶ πρὸς τοῦτον εἰρήνην ἄγειν; οὐκ ἂν φαίην. Hipparch. 9, 8 εἰ δέ τις τοῦτο θαυμάζει κτλ.

2) Von den Eink. 4, 32 φοβεῖσθε (hier ist aber die Lesart unsicher). 5, 9 f. εἰ δὲ καί, ὅπως τὸ ἐν Δελφοῖς ἱερὸ αὐτόνομον ὥσπερ πρόσθεν γένοιτο, φανεροὶ εἴητε ἐπιμελούμενοι, μὴ συμπολεμοῦντες ἀλλὰ πρεσβεύοντες ἀνὰ τὴν Ἑλλάδα, ἐγὼ μὲν οὐδὲν ἄν οἶμαι θαυμαστὸν εἶναι εἰ καὶ πάντας τοὺς Ἕλληνας ὁμογνώμονάς τε καὶ συνόρκους καὶ συμμάχους λάβοιτε κτλ. — — εἰ δὲ καὶ ὅπως ἀνὰ πᾶσαν γῆν καὶ θάλατταν εἰρήνη ἔσται φανεροὶ εἴητε ἐπιμελούμενοι κτλ. Hipparch. 1, 1 ἄρξειας ἄν. 86 or. 9. 11. 12. 20. 2, 1. 3 (ἐπιδείξαις). 12 (εἰώθατε). 6, 2. 3. 4. Dass der Hipparchikos nicht als Rede, sondern als Brief gedacht ist, lehrt 9, 1 ταῦτα δὲ ἀναγιγνώσκειν μὲν καὶ ὀλιγάκις ἀρκεῖ.

3) Περὶ ἱππικῆς 1, 1: ἐπειδὴ διὰ τὸ συμβῆναι ἡμῖν πολὺν χρόνον ἱππεύειν οἰόμεθα ἔμπειροι ἱππικῆς γεγενῆσθαι, βουλόμεθα καὶ τοῖς νεωτέροις τῶν φίλων δηλῶσαι ᾗ ἂν νομίζομεν αὐτοὺς ὀρθότατα ἵπποις προσφέρεσθαι. Kyneget. 1, 18: ἐγὼ μὲν οὖν παραινῶ τοῖς νέοις μὴ καταφρονεῖν κυνηγεσίων μηδὲ τῆς ἄλλης παιδείας. — Aus dem im Texte Gesagten ergibt sich, dass ich den Kynegetikos nicht, wie Dittenberger Herm. XVI, 330 und Roquette S. 35 ff. 52 thun, für eine Jugendschrift Xenophons halte. Das Einzige, was zu diesem chronologischen Ansatz führen kann, ist die oben S. 147, 1 besprochene statistische Methode und deren Ergebnisse haben in meinen Augen nicht die Festigkeit, dass ich ihnen zu Liebe die aus der Annahme dieser Abfassungszeit entspringenden Schwierigkeiten in den Kauf nehmen möchte. Ich halte daher mit Lincke Herm. XVII, 320 die Schrift vielmehr für eine der späteren, die in Skillus verfasst wurden.

Ueberblick über Xenophons Schriftstellerei.

Ueberblicken wir noch einmal die Schriftstellerei Xenophons. Mit den Memorabilien nahm sie, wie wir vermutheten, ihren Anfang. Ihren Gipfel erreichte sie auf dem Gebiete der dialogischen Darstellung, das wir hier allein ins Auge fassen, im Oikonomikos und Symposion, da erst diese zwei voll entwickelte und aus dem Zusammenhange mit anderen losgelöste selbständige Dialoge sind. In den späteren Werken nimmt dieser Trieb nach dialogischer Gestaltung wieder merklich ab; eigentliche Dialoge bringt er nicht mehr hervor, er vermag nur noch Gespräche zu schaffen, die wie in der Kyropädie an den Faden einer längeren Erzählung gereiht sind, bis er schliesslich fast ganz erlischt und sein Dasein nur noch durch eine gewisse erhöhte Lebendigkeit der Darstellung sowie durch das Hineinziehen persönlicher Rücksichten in eine sachliche Erörterung kund gibt. Aber nicht erst in dem alternden Xenophon hat es die Erzählung und der gleichmässig fliessende Vortrag über den Dialog davon getragen. Auch auf der Höhe seines Wirkens, als er den Oikonomikos and das Symposion schrieb, ist Xenophon doch immer Historiker geblieben; alle seine Dialoge werden erzählt, keiner spielt sich wie ein Drama unmittelbar vor dem Leser ab[1]. Einem höheren Genius war es vorbehalten, die Krone nicht allein unter den Dialogenschreibern davonzutragen, sondern damit zugleich auch einen Ehrenplatz unter den Dramatikern zu gewinnen.

G. Platon.

So gross die Begabung dieses ausserordentlichen Mannes war, so ist der mächtige Einfluss, den sein Genie auf die Entwickelung des menschlichen Geistes geübt, doch nicht wenig dadurch gefördert worden, dass das Schicksal ihm zu allem Anderen auch ein so langes Leben gegönnt hat. Er

1) Je kürzer und unbedeutender die einleitende Erzählung in Oikonomikos (über diesen s. auch S. 148, 1) Symposion und Hieron ist, je weniger man sie vermissen würde, wenn sie fehlte, und je leichter es für den Verfasser gewesen wäre sie abzustreifen, desto charakteristischer ist es für ihn, dass er sie trotzdem beibehalten hat, gleichsam als den dünnen Faden, der diese Erzeugnisse einer bereits dichtenden Phantasie noch mit den Anfängen der Gattung, den historischen zur Erinnerung an Sokrates erzählten Dialogen verknüpft.

darf in dieser Hinsicht wohl mit Voltaire und Goethe verglichen werden. Wie diese beiden dadurch in den Stand gesetzt wurden, ihr Talent nach allen Richtungen zu entfalten und auf diese Weise in ihrer einzelnen Persönlichkeit ganze Zeitalter, ja Völker zur Darstellung zu bringen, so hat auch Platon dem hohen Alter, das er erreichte, es mit zu verdanken, dass seine Schriftstellerei für die Literatur des Dialogs typisch geworden ist, und wir dessen wesentliche Entwickelungsstufen, von den Gesprächen, die historischen Spuren folgen, bis zu freien Kunstschöpfungen, von solchen, die mit dem Inhalt nur zu spielen scheinen, bis zu andern, in denen die Form unter der Last der Gedanken fast erdrückt wird, in der Reihe der platonischen Werke überblicken können. In Platons Geist war eine poetische Anlage und zwar, wie nach Zeitalter und Heimath zu vermuthen ist, zum Dramatiker mehr als zum Epiker oder Lyriker; ausserdem beschäftigten ihn schon früh die Probleme der Naturphilosophie, namentlich des tiefsinnigen Heraklit. Auch in seiner Brust waren, wie in anderen grossen Männern, die beiden Triebe, der künstlerische sowohl als der wissenschaftliche, rege und mochten wohl mit einander streiten, bis in der Form des Dialogs sich ihnen ein gemeinsamer Tummelplatz bot und sie Gelegenheit fanden, sich zu einer mächtigen Wirkung zu vereinigen. So wurde diese Form zugleich die Form des platonischen Geistes, wenigstens in seinen literarischen Aeusserungen[1]), und wir sehen mit derselben auch diesen reifen und absterben.

Historische Grundlage der Dialoge.

Man ist allzu geneigt über Platons Dialoge in Bausch und Bogen abzuurtheilen und alles, was darin zu den äusseren Umständen des Gesprächs gehört, auf Rechnung seiner dichtenden Phantasie zu setzen. Aber wenn etwa das Symposion ein Gedicht ist, waren es deshalb auch die frühesten Dialoge?

1) Platon schrieb eigentlich nur Dialoge. Denn auch dann, wenn er sich der Form der zusammenhängenden Rede bediente, hat er doch seiner Anhänglichkeit an den Dialog Ausdruck gegeben, indem er entweder wie im Menexenos den Dialog zur Einrahmung benutzte oder wie in der Apologie die Gelegenheit ergriff Gespräche in die Rede einzuflechten. Ja das Denken selber — charakteristisch für seine Art des Denkens — schien ihm nur ein Gespräch der Seele mit sich selber zu sein (Soph. p. 263 E).

So wenig wir im Einzelnen im Stande sind, innerhalb der sokratischen Dialoge, so weit sie uns erhalten sind, genau die Grenzlinie des Historischen und des bloss Erdichteten zu ziehen, so entschieden lässt sich doch im Allgemeinen behaupten, dass die ersten sokratischen Dialoge historisch sein wollten (s. o. S. 84 ff.); ja mehr als das, wir dürfen behaupten, dass jeder der unmittelbaren Sokratiker mit historischen Dialogen begonnen hat. Auch Platon macht natürlich trotz seiner dichterischen Anlage und Neigung von dieser Regel keine Ausnahme[1]). Er hat uns im Eingange seines Theaitet gezeigt, mit welcher ängstlichen Treue man bei der Aufzeichnung und schriftlichen Fixirung sokratischer Gespräche verfuhr, und im Phaidros lässt er nur diejenige schriftliche Erörterung philosophischer Fragen gelten, die an mündliche derselben Art erinnert[2]). Nicht als wenn er sich zeitlebens an die engen

1) Die bekannte Anekdote über den Lysis (Diog. L. III 35) beweist hiergegen nichts; denn auch wenn sie mehr wäre als eine blosse Anekdote, würde sie doch nur zeigen, dass es Platon nicht geglückt war in diesem Dialog historisch treu zu sein, nicht aber dass er auch nicht die Absicht hatte. Auch die Mühe, die sich Platon namentlich im Symposion und Parmenides gibt den Gang der Tradition zu zeigen, durch die er zur Kenntniss der beiden Dialoge gelangt ist, scheint doch nur unter der Voraussetzung ganz erklärlich, dass ursprünglich dergleichen Dialoge für historisch galten. Dieser historische Charakter ist den platonischen Dialogen in gewisser Hinsicht immer geblieben. So behaupte ich, dass von ganz vereinzelten Ausnahmen abgesehen (u. S. 180, 1) sämmtliche Personen platonischer Dialoge, die uns mit Namen genannt werden, historisch sind. In den allermeisten Fällen können wir ihren Spuren noch in der Geschichte nach gehen. Wo es nicht mehr möglich ist, schiebe ich die Schuld auf unsere mangelhafte Ueberlieferung. Nach meiner Ueberzeugung hat daher wirklich ein Kallikles existirt, wie ihn der platonische Gorgias schildert, und ich halte den Einfall Bergks (Gr. Litgesch. IV S. 447), dem F. Dümmler, Akademika S. 71 zustimmt, nicht für richtig, dass der Name nur gewählt sei um auf Charikles anzuspielen. Solche Anspielungen mag die Komödie lieben, auf dialogisches Gebiet dürfen wir sie nicht ohne weiteres übertragen: hier sind sie erst in moderner Zeit seit der Renaissance üblich geworden; was wir in Varros Gesprächen de re rustica an Künsteleien dieser Art beobachten werden, ist doch wesentlich verschieden, ebenso der Σάθων des Antisthenes und wenn die S. 136 geäusserte Vermuthung richtig sein sollte, auch der Τηλαύγης des Aischines.

2) Die besten geschriebenen λόγοι, sagt er dort p. 278 A, sind solche, die den bereits Wissenden zur Erinnerung dienen, εἰδότων ὑπόμνησις sind.

Grenzen gebunden hätte, die er an dem letzteren Orte der schriftstellerischen Thätigkeit zieht; aber das Hauptmotiv, das ihn in den Anfängen derselben leitete, scheint doch damit bezeichnet zu sein. Erst unbewusst, dann absichtlich hat er seinen Dialog von diesen Schranken befreit und ihn, indem er ihm äusserlich dasselbe Gewand liess, doch innerlich gänzlich umgestaltet. Der antike Historiker band sich nicht wie der moderne ängstlich an die Buchstaben der Ueberlieferung: er scheute sich nicht, die Menschen seiner Geschichte reden zu lassen, wie sie in Wirklichkeit niemals gesprochen hatten, wie es aber ihrem Geiste und Wesen entsprach. Dasselbe müssen wir von den Sokratikern annehmen, wenn sie auf ihrem engeren Gebiet historisch sein wollten, und in besonders hohem Maasse gilt dies von Platon, nicht bloss weil der künstlerische Trieb und die Gestaltungskraft in ihm besonders mächtig, die Verehrung für Sokrates besonders leidenschaftlich sondern auch weil das historische Interesse allem Anschein nach sehr gering war [1]).

Poetischer Charakter der Dialoge.

Unwillkürlich zunächst, fast unbewusst verband sich die Dichtung mit der Wahrheit, ähnlich wie es auch modernen Memoirenschreibern ergeht, die ihre ersten Notizen nun für einen grösseren Leserkreis ausführen und gestalten wollen: das Gestalten greift in diesem Falle leicht tiefer und wird zu einer Umbildung auch des Inhalts [2]). Nicht wie er leibte

1) Das zeigt sich augenblicklich, sobald wir seine und seiner Schüler Arbeiten mit denen des Aristoteles und der Peripatetiker vergleichen. Aristoteles liebt es, seine Erörterungen durch geschichtliche Ueberblicke einzuleiten, wovon bei Platon kaum eine Spur zu finden ist, und, während unter den Peripatetikern viele als Historiker sich einen Namen gemacht, finden wir Platoniker namentlich unter den Mathematikern und Astronomen.

2) Vgl. nach dieser Richtung die treffende Bemerkung R. Kosers in der Einleitung zu den Memoiren und Tagebüchern De Catts S. XXVI f.: »Die Memoiren lassen den König vieles sagen, was er an Ort und Stelle nicht gesagt hat, kaum etwas was er nicht hätte sagen können, was in seinem Munde unmöglich gewesen wäre. Für die chronologische Bestimmung der Vorgänge und Aeusserungen schlechterdings werthlos, geben diese Aufzeichnungen doch ein treues Bild von der Art der Conversation Friedrichs, von den Formen, in denen sie sich bewegte, von dem eigenthümlichen Reize, der sie belebte. Es sind nicht Unterhaltungen,

und lebte, nein! Geläutert in dem Feuer der apologetischen und künstlerischen Begeisterung steht Sokrates in den platonischen Dialogen vor uns, fleckenlos und frei von alle Schlacken der Endlichkeit: einer der platonischen Ideen vergleichbar ist er erhaben über Wechsel und Werden und in den früheren Aeusserungen seines Wesens ebenso vollkommen als in den spätesten[1]; er ist eine durchaus in sich geschlossene und einstimmige Persönlichkeit, die, nachdem sie einmal das Bekenntniss des Nichtwissens abgelegt hat, die ihr dadurch gezogene Grenze niemals überschreitet; die von dem Grundsatz ausgehend, dass die dialogische Form der Erörterung die wissenschaftlichen Fragen allein angemessene sei, diesem Grundsatz niemals etwas vergibt und deshalb den zusammenhängenden Vortrag entweder auf unwissenschaftliche oder doch der strengen Wissenschaft entzogene Themata anwendet oder gar denselben, wenn er durch äussere Umstände unvermeidlich geworden ist, wie in der Apologie und im Symposion, unter der Hand in ein Gespräch zu verwandeln weiss; die nicht bloss in naiv genialer Weise diese ihr eigenthümliche Methode ausübt, sondern auch das volle Bewusstsein über deren Werth und Wesen hat[2].

die so, wie sie uns vorgelegt werden, wirklich stattgefunden hätten, aber es sind gewissermassen Typen der Unterhaltungen des Königs, die als solche ohne Frage von Werth sein müssen«.

1) Nach dem Parmenides hatte er bereits in früher Jugend (σφόδρα νέος p. 127 C) die Ideenlehre vollkommen ausgebildet. Von einer Entwickelung des Sokrates ist nur im Phaidon p. 96 ff. die Rede; aber diese hatte Sokrates damals schon hinter sich. Ueber das allmähliche Heranreifen ihres Lehrers scheinen überhaupt die Sokratiker nicht viel berichtet zu haben. Nur das Selbstbekenntniss kann man noch hierher rechnen, das Sokrates in Phaidons Zopyros von sich ablegte (s. o. S. 116) und wonach er erst mit der Zeit Meister der ihm angeborenen Leidenschaften geworden war. Was wir von Lehrern des Sokrates erfahren, hat wenig zu bedeuten. Auch hier erinnern die sokratischen Dialoge an die Evangelien, nach welchen der Gottessohn bereits bei seinem ersten Hervortreten im Tempel sich im vollen Besitze der höchsten Weisheit zeigt.

2) Die sokratische Maieutik, wie sie uns der Menon und noch mehr der Theaitetos zeigt, ist sokratische Methode, geläutert und fortgeführt von Platons Künstlerhand. Hierin stimme ich Peipers, Die Erkenntnisstheorie Platons S. 715 vollkommen bei.

Von Natur und in der Wirklichkeit entstehen so harmonische Wesen nicht; sie vermag nur eine Künstlerhand im Bilde zu schaffen. Ist aber eine solche künstlerische Gestaltung einmal im Gang, so zieht sie immer weitere Kreise und ergreift ausser den Personen auch deren Umgebung: die ideale Landschaft pflegt eine ideale Staffage mythologischer Figuren nach sich zu ziehen und umgekehrt sehen wir in der christlichen Malerei die Heiligen der Legende wohl auf einem landschaftlichen Hintergrunde hervortreten, der der Wirklichkeit zwar Motive abborgt ohne sie deshalb zu copiren. Nicht anders ist die platonische Kunst im Symposion und, wir dürfen hinzufügen, im Protagoras verfahren. Diese glänzenden Bilder athenischer Geselligkeit, wie sie uns eine Anzahl ausgezeichneter Männer der Kunst und Wissenschaft in lebendigem Verkehr mit einander zeigen das eine Mal beim Gastmahl des Dichters Agathon, das andere Mal im Hause des reichen Kallias, erregen zwar Dank der Meisterschaft ihres Urhebers ganz die Illusion der Wirklichkeit, der sie auch in den einzelnen Zügen gewiss entlehnt sind; zu diesem Ganzen aber sind sie aller Wahrscheinlichkeit nach erst von Platon gefügt worden, der einen Ueberblick über das geistige Leben seiner Zeit und Vaterstadt geben, Sokrates' Verhältniss zu den verschiedenen Aeusserungen desselben bezeichnen wollte und ihn deshalb als den Typus der wahren Philosophie den Vertretern anderer Richtungen gegenüberstellte; nach dem Maassstab historischer Wahrheit haben sie deshalb keinen höheren und keinen geringeren Werth als den Raphaels Schule von Athen für die Geschichte der Philosophie besitzt.

Immer mehr liess Platon im Laufe der Zeit diesem dichtenden Geiste die Zügel schiessen. Während er früher wenigstens die Personen seiner Dialoge der historischen Ueberlieferung oder eigener Erinnerung entnahm und erst wenn er daran ging, sie im Gespräch zu vereinigen und ihren Verkehr zu schildern, sich mehr oder minder von der wirklichen Geschichte unabhängig machte, hat er in den späteren Werken selbst jenen dünnen Faden fallen lassen, der seine Dialoge noch an die Geschichte knüpfte, und nicht bloss die Scene derselben, sondern auch die Personen so, wie er sie brauchte, sich selber geschaffen. Auf diese Weise sind entstanden in den

Gesetzen der Kreter Kleinias und der Lacedämonier Megillos, so wie der mit ihnen dort im Gespräch befindliche athenische Fremdling; dasselbe gilt von dem eleatischen Fremdling des Sophistes und Politikos und vielleicht auch von Philebos[1].

Theorie des Dialogs als einer Dichtung.

Dieser poetische Charakter seiner Dialoge, je mehr er im Laufe der Zeit in denselben hervortrat, musste in dem gleichen Maasse ihm selber immer klarer werden und aus der gewohnten Praxis eine bewusste Theorie entstehen, die dann wiederum auf jene fördernd einwirkte. So erklärt es sich, dass er über diese Beschaffenheit seiner Schriften sich nirgends so bestimmt ausgesprochen hat als in der spätesten derselben, dem Werk über die Gesetze, in dem er zugleich am weitesten sich von dem Boden der Geschichte entfernt hat. Denn an die Stelle der vulgären Poesie, die in den Erziehungscursus seines Staates nicht taugen würde, empfiehlt der Athener dort solche Erörterungen zu setzen, wie sie deren bis dahin mit einander gepflogen haben (VII 811 C. ff. vgl. VI 769 A). Derselben Auffassung der dialogischen Schriftstellerei begegnen wir aber schon im Phaidros[2]. Und zwar erscheint ihm das Dichten, wie überhaupt jede künstlerische Thätigkeit nur als ein Spiel des Geistes, wenn auch als ein edles, aber doch nur als ein Spiel und nicht als eine wirklich ernste Thätigkeit[3]. Mit einer gewissen heiteren Ironie blickt er so auf seine Schriftstellerei und er durfte das von der Höhe seines Wirkens und der Jahre

1) Ueber den wir weder aus dem gleichnamigen Dialog noch aus anderer Quelle etwas erfahren, während uns ein anderer Theilnehmer des Gespräches, Protarchos, nicht bloss durch den Namen seines Vaters als Sohn des Kallias näher kenntlich gemacht (p. 19 B) sondern ausserdem als noch junger Mann (p. 15 A. 36 D. 53 E) und Rhetor aus der Schule des Gorgias (vgl. Hermes 10, 254 f.) vorgeführt wird.

2) Die beste Art der Schriftstellerei — und dabei haben wir natürlich an die platonischen Dialoge zu denken — wird hier p. 276 B. D. als eine παιδιά des Geistes bezeichnet. Dass er damit eine Thätigkeit künstlerischer und insbesondere poetischer Art meint, wissen wir aus anderen seiner Aesserungen, und dass ihm als ein Beispiel solcher παιδιά gerade der Phaidros gilt, zeigen p. 278 B Sokrates' Worte: οὐκοῦν ἤδη πεπαίσθω (πέπαισται Bergk, Herm. 18, 517) μετρίως ἡμῖν τὰ περὶ λόγων.

3) Zu den im Texte aus den Gess. und zu den in der vor. Anmkg. angeführten Stellen vgl. noch Ges. II 656 C. Rep. III 424 D. E. X 602 B. Polit. 268 B.

herab: sah er auf die steigende Zahl seiner Schüler und auf den stetig sich erweiternden Wirkungskreis, der sich jetzt seinem mündlichen Worte eröffnete, so konnte das geschriebene nicht anders als minderwerthig scheinen. Waren seine Schriften in der Form gefällig und entsprach ihr Inhalt den Forderungen einer rigorosen Ethik, so erfüllten sie ihren Zweck, einer anständigen Erholung des Verfassers und des Lesers zu dienen, und alle weitere Sorgfalt, die man auf dergleichen noch wenden konnte, schien verschwendet.

Chronologische Widersprüche in den Dialogen.

Am wenigsten war es nöthig auf diesem Standpunkt historische Treue in der Angabe des Thatsächlichen zu beobachten: weder hat Platon selber diese jemals unter die Pflichten eines Dichters gerechnet, auch nicht in dem strengen Gericht das er über die Dichter in der Republik ergehen lässt, noch konnte dies überhaupt einem Griechen in den Sinn kommen, deren Dichter nur ganz ausnahmsweise geschichtliche Gegenstände behandelten [1]). Nun erscheinen die bekannten Anachronismen der platonischen Dialoge, deren man mit den Jahren immer mehr entdeckt, zum Theil auch nur zu entdecken meint, in einem ganz andern Licht als in dem von Verstössen gegen die Zeitrechnung, wie sie Platon beim Niederschreiben seiner Dialoge entschlüpft seien; die Dialoge, in denen sie sich finden, wie das Symposion, sind viel zu sorgfältig gearbeitet als dass dergleichen Mängel, wenn sie es überhaupt in seinen Augen waren, dem Philosophen hätten entgehen können. Auch von den Anachronismen, mit denen die Dramen nicht bloss des Aischylos sondern auch der jüngern Tragiker übersät sind, unterscheiden sie sich wesentlich; sie wollen nicht durch Züge aus der Gegenwart die Bilder einer heroischen Vergangenheit den Zeitgenossen deutlicher und verständlicher machen und die Stimmung, die sich in ihnen kund gibt, hat mit der grandiosen Naivetät nichts zu thun, mit der ein Milton Satan zum Erfinder der ersten Kanone

1) Aischylos in den Persern hat zwar einen historischen Stoff gewählt; dadurch aber, dass er die Handlung nach Persien verlegte, ihn von einer Seite behandelt, die ihn der historischen Kenntniss der Griechen entzog, und so durch diesen genialen Griff dem Dichter die souveräne Herrschaft über den Gegenstand gewahrt.

macht und ihn und seine Engel diese infernalische Maschine gegen die himmlischen Heerschaaren ins Feld führen lässt.

Dialog und Komödie.

Vielmehr erinnern Platons Anachronismen an die attische Komödie und athmen wie diese einen Uebermuth, der sich darin gefällt absichtlich die Schranken der Zeit zu überspringen: man möchte sagen, nicht ohne Grund ist derjenige unter den platonischen Anachronismen, der mehr als irgend ein anderer in die Augen springt und den man den klassischen nennen könnte, einem Vertreter der Komödie, dem Aristophanes, in den Mund gelegt (Sympos. p. 193 A), der die Zerschneidung der Urmenschen, welche die Götter zur Strafe über sie verhängten, nicht besser zu illustriren weiss als durch die Auflösung der Stadt Mantinea in mehrere Gemeinden, also durch ein Ereigniss, das von der Zeit des Gesprächs um mehrere Jahrzehnte abliegt und das weder Sokrates noch Aristophanes selber erlebt haben.

Noch in einer andern Beziehung zeigt sich Platons Gleichgiltigkeit gegenüber von Zeitbestimmungen und seine Vernachlässigung einer der ersten Pflichten wenigstens des modernen Historikers; und auch hierin trifft er wieder mit der Komödie zusammen. Denn in dieser gilt nicht die gewöhnliche Ordnung der Zeiten, ihre Dauer scheint geschwunden und friedlich geht auf dieser idealen Bühne neben einander her was in unserer zeitlich und räumlich beschränkten Welt unvereinbar ist. In früher Morgenstunde nach seiner eigenen Angabe (vs. 20) sitzt Dikaiopolis in den Acharnern auf der Pnyx und kaum hat er zwanzig Verse gesprochen, so kündigt er uns an, dass es bereits Mittag ist; derselbe rüstet sich zu Anfang des Stückes (vs. 250) die ländlichen Dionysien zu feiern und während wir ihn von vs. 719 an in den Vorbereitungen zu diesem Fest begriffen glauben, nöthigt uns vs. 961 (vgl. noch 1000. 1076. 1079. 1202. 1211) zu der Annahme dass mittlerweile ein Monat abgelaufen und die Zeit der Anthesterien hereingebrochen ist[1]. Gegen

1) Ich weiss wohl, welche übereilte Folgerungen man in neuerer Zeit aus diesen und anderen sogenannten Widersprüchen in dem Stücke auf eine Umarbeitung desselben gezogen hat. Es sind aber Widersprüche nur für den, der eine andere als die ihn umgebende Alltagswelt nicht kennt, und in die phantastische der alten Comödie sich nicht zu finden weiss.

diesen Geist der Komödie verstiess es nicht, wenn Herakles aus Therikleischen Bechern trank und zur Zeit des trojanischen Krieges des Iphikrates Erwähnung geschah[1]; ja um die verkehrte Welt voll zu machen, so erscheint im Anfang von Aristophanes' Fröschen Herakles noch unter den Lebenden in der Oberwelt, während die drei grossen Tragiker Athens bereits bei den Todten sind. In dieser Welt der Wunder kann es dann auch nicht mehr auffallen, wenn Archilochos und Hipponax, Gott weiss in welchem Utopien, mit ihrer Zunftgenossin Sappho zusammentreffen und zu ihr in Liebe erglühen, obgleich der eine erheblich älter, der andere jünger war als die Lesbische Dichterin, um von den räumlichen Schranken, die beide von ihr trennten, ganz abzusehen. Diphilos in seiner Sappho hatte so gedichtet zum Beweise, dass der neuen attischen Komödie das chronologische Gewissen nicht minder fehlte als der mittleren und alten, und durch diese Zusammenstellung zeitlich einander ausschliessender Personen ein Seitenstück zu Platons Symposion (s. o. S. 179) geliefert.

In mehrerer Beziehung zeigt uns gerade dieser Dialog den grossen Philosophen als einen Verächter jeder Genauigkeit in den Zeitangaben. Zu dem schon erwähnten Anachronismus (S. 182) kommen noch die Spuren, die auf eine Bestimmung der Zeit, in welche der jenem Werke zu Grunde liegende Vorgang, das Gastmahl Agathons, gehört, zu leiten scheinen und die doch am Ende ganz auseinander laufen. Wie in den Acharnern an das Fest der ländlichen Dionysien so glauben wir uns hier zu Anfang in die Zeit gleich nach der grossen städtischen Feier versetzt[2] und wie dort im Handumdrehen aus den Dionysien die Anthesterien werden, so, kann man sagen, gehe das Symposion, das zur Frühlingszeit der Dionysien begann, mit dem Winterfest der Symposion.

1) Vgl. was in dieser Hinsicht Bentley zusammengestellt hat, Respons. ad Boyl. S. 219 f. (Opusc. philol. ed. Lennep, Leipzig 1781).

2) So deutet man es wenigstens mit Recht, dass nach p. 175 E Agathons Weisheit vor den Hellenen als Zeugen geleuchtet haben soll, während doch an dem ausschliesslich attischen Feste der Lenäen Zeugen derselben nicht die Hellenen, sondern nur die Athener gewesen wären.

Lenäen zu Ende[1]. Man würde diesen chronologischen Widerspruch vielleicht als einen einfachen Irrthum behandeln[2], gingen ihm nicht die anderen zur Seite und fänden wir nicht Protagoras. ähnliches auch im Protagoras, der ebenfalls unter die künstlerisch vollendetsten und sorgfältigst gearbeiteten Dialoge zählt. Auch hier taumeln wir zwischen den verschiedensten Zeiten umher. Um die Zeit zu bestimmen, in die Platon dieses Gespräch verlegt hat, haben wir, wenn überhaupt, nur einen einzigen sichern Anhalt in der Angabe (p. 327 D) dass das Jahr vorher »die Wilden«, eine bekannte Komödie des Pherekrates, aufgeführt worden seien[3]. Das letztere ist im Jahr 420 geschehen und man glaubt wirklich im Jahr 419 sich zu befinden, wenn man hört dass Hipponikos, der um 422 starb, bereits todt war und Kallias das väterliche Erbe angetreten hatte (p. 315 D). Berührt es aber hiernach schon eigenthümlich, dass die Jugendlichkeit des Sokrates betont wird (Sauppe Einl. S. 11), der doch damals etwa 50jährig war; dass der etwa 32jährige Alkibiades ein junger Mann heisst, dem der

1) Die Nächte, heisst es p. 223 C, waren damals noch lang und das hat bereits Wolf auf die Zeit der Lenäen bezogen, an welchem Feste auch nach Athen. V 217 A von Agathon der tragische Sieg errungen wurde, der zu dem Feste den Anlass gab.

2) Die Philologen der neueren Zeit, als wenn ihre Augen durch die vielhundertjährige Arbeit der Wissenschaft überreizt wären, werden von solchen Irrthümern meistens viel zu empfindlich berührt. Was haben sich nicht deshalb nicht bloss die Poeten, sondern auch die Prosaiker müssen gefallen lassen! Wie manche Contamination und Ueberarbeitung ist nur auf diesem Wege gefunden worden! Niemand aber hat sich dabei erinnert, dass selbst ein so naturkundiger Dichter wie Goethe und in einem so wohl ausgearbeiteten Gedicht wie Hermann und Dorothea zur gleichen Zeit die Trauben (vgl. Anfang der Euterpe) und das Korn (Anfang der Melpomene) reif sein lässt. Oder hätten wir am Ende auch hier die Spur einer späteren Ueberarbeitung durch den Dichter oder gar eine Interpolation? Welche erfreuliche Aussicht für muthige Forscher!

3) Möglicherweise wollte Platon aber auch hiermit, durch diese scheinbar so genaue Datierung, nur die Illusion eines historischen Vorganges beim Leser erzeugen. Bemerkenswerth ist indess, dass dann die Zeit des Gesprächs, 419 v. Chr., ungefähr zusammenfällt mit der Aufführungszeit von Eupolis' »Schmeichlern«, die an den Dionysien des Jahres 421 stattfand. Das mochte also die Zeit sein, in welcher das Leben im Hause des Kallias sich am glänzendsten entfaltete.

erste Flaum um die Wangen spriesst (p. 309 B): so meint man vollends Gespenster zu sehen, wenn Perikles und seine Söhne, die 429 starben, noch unter den Lebenden erscheinen (p. 315 A. 319 C. 328 C.)[1]. Platon hat hier den Zauberstab des Dichters geschwungen, der wen und wie er will zum Leben erweckt; denselben Zauberstab des Dichters, der die Helena mit ewiger Schönheit umkleidete und Egmont, den Gatten und Vater von neun Kindern, in einen jugendlichen Liebhaber umschuf. In diesem Falle mochte er sich um so freier von historischen Rücksichten fühlen, da dasselbe Gebiet Eupolis schon in den »Schmeichlern« betreten und damit gewissermaassen für die Dichtung erobert hatte.

Verstösse gegen die Geschichte.

Das Historische an sich hat für Platon keinen Werth, sondern nur solange es andern Absichten dient. Daher darf Protagoras zum Schluss des Dialogs, wo er seine Zufriedenheit mit Sokrates aussprechen soll (p. 361 D. f.), erklären, wie er ihn schon vor Vielen gerühmt habe als den, den er von allen jungen Männern, mit denen er zusammengetroffen sei, am meisten schätze; obgleich dieser selbe Protagoras, wie wir zu Anfang des Dialogs erfahren haben (p. 309 C. ff.), erst zwei Tage in Athen war, also kaum schon mit Vielen über Sokrates geredet haben konnte und, was die Hauptsache ist, allem Anschein nach mit Sokrates vor jener Unterredung im Hause des Kallias noch gar nicht in Berührung gekommen war.

Wie über die zeitlichen Schranken so sind die platonischen Personen auch über diejenigen des Raums und anderer äusseren Verhältnisse erhaben, wofür abermals der Protagoras ein Beispiel liefert. Denn ob zu einer Zeit, da Athen mit den peloponnesischen Staaten im Kriege war, Hippias von Elis sich in jener Stadt aufhalten konnte, haben schon die Alten bezweifelt[1]. Aber das platonische Athen ist ein ganz neutraler

1) Vgl. noch Sauppe a. a. O. S. 10 f. Man kann diese Widersprüche nicht dadurch beseitigen, dass man einen Theil der Umstände und Facten, durch die sie hervorgerufen werden, zu Nebensachen herabdrückt. Ein solcher Nebenumstand, wie man angenommen hat, ist doch wahrlich nicht das Haus des Kallias und die Gelegenheit, die dasselbe ausgezeichneten Männern der Wissenschaft und Kunst bot, unter sich zu verkehren.

2) Athen. V 218 D. Ueberhaupt findet sich nirgends eine Spur des peloponnesischen Krieges in dem Gespräch, der, wenn Platon den Dialog

Timaios. Boden, auf dem daher selbst, wie der Timaios zeigt, der Syrakusaner Hermokrates verkehren kann, dieser Todfeind Athens. Letzteres historisch rechtfertigen zu wollen[1]) ist ebenso müssig als wenn man erklären wollte, wie in der Lysistrate des Komikers die Frauen aus ganz Griechenland sich in Athen versammeln konnten. Wie wenig Platon, als er den Timaios schrieb, in der Stimmung war sich um die geschichtliche Wirklichkeit zu kümmern, lehrt der Verstoss gegen die Zeitrechnung, den man erst neuerdings in diesem Dialog entdeckt hat und der uns zumuthen möchte zu glauben dass Kritias, das Haupt der dreissig Tyrannen, mit seinem gleichnamigen Vorfahren, dem Freund Solons, ein Gespräch geführt habe (Müller - Strübing im Philol. Suppl. IV. S. 101). Wir werden dies aber dem platonischen Kritias so wenig glauben als wir es den Acharnern der Aristophanischen Komödie glauben, dass sie schon in der Schlacht bei Marathon mitgekämpft haben (Ach. 696 f. vgl. 181), oder gar den athenischen Greisen der Lysistrate (vs. 274 ff.) dass sie unter denen waren die den Kleomenes und Isagoras in der Burg belagerten[2]).

Gesetze. Nach alle dem[3]) heisst es Platon nicht zu viel zumuthen,

nach der Schablone unserer historischen Romane hätte verfassen wollen, den düsteren Hintergrund hätte bilden müssen. Das Gespräch deshalb bis in die Zeit vor dem Beginn des Krieges hinaufzurücken sind wir nicht berechtigt s. o. S. 184 f.

1) Man könnte die Zeit des Gespräches vor der sicilischen Expedition ansetzen und da das Gespräch des Timaios nur einen Tag später als dasjenige der Republik fallen soll, dieses letztere mit K. Fr. Hermann an das Jahr 429 knüpfen. Aber dann treten alle die Widersprüche hervor, auf die Zeller, Ueber die Anachronismen in den platonischen Gesprächen (Abhh. der Berl. Akad. 1873) S. 86 ff. hingewiesen hat. Wir befinden uns hier also in einer Zwickmühle.

2) Man vermisst vielleicht unter den Beweisen für die Freiheit, mit der Platon über seine Personen verfügte, ein Wort über den Parmenides. Aber so viel auch in dem Dialog erdichtet sein mag, das Zusammentreffen zwischen Sokrates und dem eleatischen Philosophen scheint doch stattgefunden zu haben. Denn auch im Theaitet 183 E und im Soph. 217 C wird desselben Erwähnung gethan und diese Aeusserungen sind nur erklärlich, wenn sie sich entweder auf ein wirkliches Ereigniss oder auf das fingirte und im Parmenides geschilderte beziehen. Bei der letzteren Annahme müsste dieser Dialog vor dem Theaitet und Sophisten geschrieben sein. Vgl. hiermit o. S. 136, 1.

3) Man vergleiche noch den Schluss des Theaitet mit Euthyphron

wenn man ihn den kretischen Seher und Priester Epimenides zu einem Zeitgenossen der Perserkriege machen und somit die Grenze seines Lebens hundert Jahre herabrücken lässt: wer ohne dies nicht gewohnt war auf die Linien zu achten, welche die Geschichte zwischen Personen und Ereignissen zieht, dem mussten dieselben in den poetisch-mythischen Nebeln, in die sich besonders die ältere Geschichte für die Griechen der klassischen Zeit hüllte, vollends verschwinden[1].

Anfang und Ende. Daraus ergibt sich, dass das Gespräch des Theaitet noch vor das des Euthyphron fällt, und dass beide gedacht werden sollen als geführt an demselben Tage und zwar vor der Gerichtsverhandlung des Sokrates mit Meletos. Das letztere gehört doch wohl auch zu den historischen Unmöglichkeiten.

1) Die auf Epimenides bezügliche Stelle der Gess. I 642 D hat Zeller Ueber die Anachronismen S. 95 ff. in Verbindung gebracht mit der Nachricht, dass dieses letzte Werk des Philosophen erst nach dem Tode desselben von Philippos von Opus herausgegeben wurde, und hieraus geschlossen, dass die fragliche Aeusserung über Epimenides dem Herausgeber und nicht Platon gehöre, dem man einen so groben historischen Irrthum nicht aufbürden könne. Zeller meint, die anderen Anachronismen der platonischen Gespräche seien durch künstlerische oder sonstige Rücksichten erklärlich, deren sich bei diesem keine auffinden liessen. Aber welche Rücksichten waren es denn, welche Platon bestimmten im Protagoras Perikles und seine Söhne noch unter den Lebenden aufzuführen? Und wenn man es für möglich hält, dass Philippos von Opus sich in der Zeit des Epimenides so weit irren konnte, warum will man dasselbe nicht auch Platon zutrauen? Das chronologisch-historische Gewissen der Alten war überhaupt sehr weit. In Bezug auf die Redner, Andokides, Lykurg, Demosthenes ist dies schon mehrfach bemerkt worden von Wachsmuth, Athen I 558, 1. Blass, Att. Bereds. I 319. Boeckh, Staatsh. I 586. Mätzner zur Leokrat. 70 u. 115. Müller-Strübing, Aristoph. u. d. hist. Kr. S. 274 ff. Vischer, Kl. Schr. I 35, 1. Ueber ein Ereigniss, wie die Schlacht bei Salamis, berichten sie in der gröbsten Weise Falsches, Kimon wird von ihnen mit Miltiades verwechselt u. s. w. Als rednerische Licenz behandelt dies Cicero im Brutus 42. Noch viel mehr aber erlaubt sich Ktesias, wenn er, wie nach Photios bibl. p. 39^2 Bekk. anzunehmen ist, die Schlacht bei Plataiai vor die bei Salamis setzte, und auch der Vater der Geschichte hat sich in Bezug auf Solon eines starken Irrthums schuldig gemacht, wenn derselbe auch nicht so schlimm ist, wie Niebuhr, Röm. Gesch. I 579, 49 meinte, nach dem er in Bezug auf die solonische Gesetzgebung sich um 10 Olympiaden geirrt hätte (vgl. Stein zu Herodot. I 29, 7). Auffallend ist die Unkenntniss der nächsten Vergangenheit, welche, wie Grote, hist. of Greece IV 191 Anm. zeigt, Aischylos verräth, indem er nicht weiss, dass Dareios an der Spitze

Concurrirende Behandlung der gleichen Stoffe durch verschiedene Sokratiker.

Noch ein Umstand kam hinzu um diese freie Behandlung des Historischen in den Dialogen zu begünstigen. Die griechischen Dichter waren in einer Beziehung viel mehr an den Stoff gebunden als die modernen, insofern als sie der Regel nach denselben nicht frei schufen sondern der Ueberlieferung entnahmen; darin aber dass eine solche Ueberlieferung für sie viel weniger bedeutete, dass sie mit ihr nach Belieben schalten und walten durften, waren sie auch wieder viel unabhängiger. Die Dichter folgten hier nur dem dichtenden Geist der Sage selber, der sich über ein gegebenes Grund-Thema die mannigfachsten Variationen erlaubte.

Besonders weit sind in dieser Richtung die Tragiker gegangen. Das hing theils mit den Verhältnissen zusammen, wie sie in ihrer Heimath Athen im fünften Jahrhundert bestanden und wodurch der Respekt vor dem Mythus und überhaupt vor

seines Heeres den Bosporus überschritt und schwere Verluste gegen die Skythen erlitt (vgl. noch Teuffel-Wecklein, Einl. zu den Persern S. 33). Auch in der Zeit des geweckten historisch-chronologischen Interesses und der verfeinerten Forschung kam doch noch Aehnliches vor. Aristarchos beim Schol. zu Aristoph. Frösch. 1422 glaubt, dass die damalige Verbannung des Alkibiades dieselbe sei, während deren er die Spartaner zur Besetzung von Dekeleia ermunterte. Man denke ausserdem daran, dass ein Gelehrter wie Aristoxenos den Sokrates in Bigamie leben und den Platon in der Schlacht bei Delion mitkämpfen liess. Und in allen diesen Fällen haben wir es doch mit rein historischen Ereignissen und Personen zu thun, Epimenides aber ist eine dicht von der Sage umsponnene Persönlichkeit, deren geschichtlichen Kern wir kaum zu erkennen vermögen. Namentlich über sein Alter existiren die fabelhaftesten Angaben, mit denen sich nicht bloss die Nachricht, die ihn zu einem Schüler und Zeitgenossen des Pythagoras macht (Porphyr vit. Pythag. 29. Jamblich 135 f.), sondern auch eine Ausdehnung seines Lebens bis in die Zeit der Perserkriege vollkommen vertragen würde. Mindestens, dass das letztere auf Traditionen beruhte, diese Möglichkeit scheint mir hiernach trotz Zeller a. a. O. S. 96 nicht zu bestreiten und mehr als dies liegt auch in den fraglichen Worten der Gesetze nicht: denn nicht Platon spricht dieselben oder sein Vertreter, der Athener, sondern dem Kreter Kleinias sind sie in den Mund gelegt, der es sich gefallen lassen muss wegen seiner Vorliebe für den Landsmann von dem Athener III p. 677 D geneckt zu werden. Platon konnte ganz wohl überzeugt sein, dass die Tradition falsch war, nichtsdestoweniger aber den Glauben daran zur Charakteristik seines Kreters benutzen. Vgl. jetzt über Epimenides auch Diels, Berr. der Berl. Ak. 1891 S. 387 ff., bes. S. 394 f.

jeder Ueberlieferung aufgehoben wurde, theils war es darin begründet, dass sie genöthigt waren immer und immer wieder dieselbe geringe Zahl von Sagen-Stoffen zu behandeln und daher den Reiz der Neuheit, der dem Gegenstande fehlte, durch die immer wechselnde Art der Behandlung suchen mussten. So blieb der Grundstock der Mythe zwar bestehen, alles Uebrige aber änderte sich, die Namen und Rollen der Personen so wie der Gang der Handlung und ihre Motive; ja so sehr liessen die einzelnen Dichter bisweilen diese Abweichungen von ihren Vorgängern hervortreten, dass sie wie eine polemisirende Kritik derselben erschienen.

Aehnlich wie die Tragiker zu den Mythen standen die Sokratiker zu dem, was den Inhalt ihrer Dialoge bildete, den Reden und Thaten des Sokrates. Man braucht nur einen Blick auf die Titel der sokratischen Literatur zu werfen, so erkennt man die engen Grenzen, innerhalb deren sich dieselbe bewegte: es sind dieselben Gegenstände der Erörterung, dieselben Gesprächspersonen, die darin immer wiederkehren. Die Einförmigkeit des Gegenstandes konnte nur durch den Wechsel in der Behandlung wieder gut gemacht werden und dafür gab auch hier die bereits in sich uneinige Ueberlieferung den ersten Anhalt; wo dieselbe aber versagte, haben die Schriftsteller selber mit dichtendem Geiste nachgeholfen. Einige Beispiele mögen dies verdeutlichen.

Sokrates bei Potidäa und Delion.

Unter den Ueberlieferungen über Sokrates hatte man Grund auf diejenigen besondern Werth zu legen, die von seinen kriegerischen Thaten erzählten: denn in der Apologie, die ihn zu einem guten Bürger zu stempeln sucht, bilden sie ein wichtiges Kapitel. Trotzdem scheint die Tradition hierüber frühzeitig ins Schwanken gekommen zu sein. Man wuste, dass er einmal einen Tapferkeitspreis erhalten und diesen an Alkibiades abgetreten habe: wann dies aber geschehen sei, vermochte man nicht mehr anzugeben und Platon konnte deshalb den Vorgang an eine Schlacht bei Potidäa, Antisthenes an die von Delion anknüpfen [1]. Ueber Sokrates'

1) In dieser Schlacht soll er nach Diog. L. II 22 den Xenophon, der vom Pferde gestürzt war, gerettet haben. Aristoxenos weiter dichtend liess dann gar Platon den Tapferkeitspreis bei Delion davontragen, Diog.

Verhalten auf der Flucht, die auf das letztere Treffen folgte, haben wir ebenfalls verschiedene Berichte. Nach Platon Sympos. 221 B wäre er, während die Andern sich auf der Flucht zerstreuten, mit Laches ruhig zurückgegangen und hätte die verfolgenden Feinde durch Blick und Haltung von sich abgeschreckt; der Verfasser des ersten sokratischen Briefes (§ 9) leitet hingegen die Rettung des Sokrates nicht von seiner Tapferkeit ab sondern von der innern Stimme, dem Daimonion, das sich zur rechten Zeit vernehmen liess und ihm den Weg zeigte, auf dem er unbehelligt von der feindlichen Reiterei entkam[1]. Diese zweite Nachricht als werthlose spätere Erfindung bei Seite zu werfen muss uns schon der Ort warnen, an dem sie sich findet: denn gerade die neuere Zeit hat gelehrt, und wir haben es selbst schon gesehen (s. o. S. 112 ff. 124, 1) dass in diesen Briefen sich Reste der sokratischen Dialoge erhalten haben. Dazu kommt, dass sie, indem sie eine Flucht der Athener nach mehreren Richtungen voraussetzt, sich an den historischen Bericht des Thukydides (IV 96) anschliesst[2]. Sollen wir nun zwischen den beiden

Laert. III 8 vgl. Zeller, Phil. d. Gr. IIa 342, 2³. Gegen Platon und Antisthenes wendet sich Demochares bei Athen. V p. 215 C ff. Dass man an dieser Stelle den Text des Athenaios so gelassen hat, wie ich ihn bis jetzt in den Ausgaben finde, wundert mich. Mir scheinen p. 215 D die Worte μηδενὸς δὲ τοῦθ' ἱστορηκότος — ἀπολομένων und p. 216 A πῶς δὲ καὶ τῶν ἀριστ. — στρατείας in einer Weise gegen den Zusammenhang zu verstossen, dass ich sie weder auf die Rechnung des Athenaios oder seines Excerptors, sondern nur auf die eines Interpolators setzen kann. Auch in den Worten p. 216 C ὁ δὲ Πλάτωνος Σωκράτης — παρακεχωρηκέναι enthält wenigstens das zweite Glied des Satzes einen groben Irrthum.

1) Ebenso Plutarch, de genio Socr. 11 p. 581 D f., der aber als Gewährsmann der Geschichte den Pyrilampes nennt, der verwundet in die Gefangenschaft der Thebaner gerathen war; nach dem Briefe ist es ebenfalls ein Verwundeter, der die Nachricht bringt, aber einer, der trotz seiner Wunde glücklich nach Athen entkommen war.

2) Auf denselben Dialog, dem die zweite Nachricht über Sokrates' Verhalten in der Schlacht bei Delion entnommen ist, bezieht sich vielleicht auch Lucian de parasit. c. 43, denn hier heisst es, dass Sokrates nach der Schlacht bei Delion auf der Flucht vom Parnes her in die Palästra des Taureas gekommen sei. Man bezieht dies auf den Anfang des platonischen Charmides. Aber dort ist von der Schlacht bei Potidäa die Rede. Dass Einige nach der Niederlage bei Delion über den Parnes flohen, bestätigt Thukydides.

abweichenden Berichten eine Concordanz stiften? Wahrscheinlicher ist ohne Zweifel, dass jeder auf seine Weise die wunderbare Rettung des Sokrates erklären wollte. Je fabelhafter nun der platonische klingt[1]), desto deutlicher enthüllt sich in ihm die idealisirende Tendenz, der es nicht um historische Wahrheit sondern um die Verherrlichung des Sokrates zu thun war und die deshalb, Platons sonstiger Ansicht entsprechend, die Auffassung des Daimonions als einer gemeinen Prophetengabe umgangen so wie die Tapferkeit des Sokrates in ein viel glänzenderes Licht gerückt hatte[2]).

Waren es in den angeführten Beispielen Ereignisse aus dem Leben des Sokrates, über die man im Allgemeinen einig war und die erst bei einer ins Einzelne gehenden Darstellung verschieden erschienen, so sind es in andern Fällen Aeusserungen des Philosophen aus Gesprächen mit Anderen, über die ebenfalls im Allgemeinen ein Zweifel nicht bestand und hinsichtlich deren man nur schwankte wem gegenüber sie gethan waren. Im Zusammenhange von Gesprächen über die Gerechtigkeit hatte Sokrates in seiner Weise Handwerker, Schuster u. s. w., überhaupt das tägliche Leben zu Vergleichungen benutzt. »Immer dasselbe sagst Du« erwiderte ihm ärgerlich ein Anderer. »Nicht bloss dasselbe« antwortete Sokrates »sondern auch über dieselben Dinge; du dagegen sagst über dieselben Dinge niemals dasselbe.« Diesen Anderen nannte Xenophon in den Memorabilien Hippias; Platon im Gorgias Kallikles[3]).

Sokrates' letzte Tage.

Einstimmigkeit herrschte nicht einmal in den Berichten über die letzte Lebenszeit des Sokrates und doch durfte man

1) Dass Blicke und Haltung des Sokrates allein nicht vermögend gewesen wären die verfolgenden Feinde von einem Angriff auf seine Person abzuhalten, hatte schon Demochares bemerkt bei Athen. V 216 A.

2) Auch dass ihm bei Platon gerade Laches, dessen Tapferkeit sprichwörtlich war, als Genosse auf die Flucht gegeben wird, ist bezeichnend. Dasselbe geschieht indessen auch bei Plutarch de gen. Socr. 11 p. 581 D, wo doch der Daimonion die Rettung des Sokrates besorgt.

3) Xenoph. Mem. IV 4, 6 Καὶ ὁ μὲν Ἱππίας ἀκούσας ταῦτα, ὥσπερ ἐπισκώπτων αὐτόν. Ἔτι γὰρ σύ, ἔφη, ὦ Σώκρατες, ἐκεῖνα τὰ αὐτὰ λέγεις, ἃ ἐγὼ πάλαι ποτέ σου ἤκουσα; καὶ ὁ Σωκράτης. Ὃ δέ γε τούτου δεινότερον, ἔφη, ὦ Ἱππία, οὐ μόνον ἀεὶ τὰ αὐτὰ λέγω ἀλλὰ καὶ περὶ τῶν αὐτῶν· σὺ δ' ἴσως διὰ τὸ πολυμαθὴς εἶναι περὶ τῶν αὐτῶν οὐδέποτε τὰ αὐτὰ λέγεις.

dieselbe hier am ersten erwarten, wo es sich um die nächste noch in frischer Erinnerung schwebende Vergangenheit handelte und noch dazu um eine die die Aufmerksamkeit von Anfang an in besonders hohem Grade auf sich ziehen musste und deren Weihe und Heiligkeit geeignet war selbst dem unbändigsten Dichtergeist Zügel anzulegen. Es scheint, dass man zwar streng festhielt w a s Sokrates damals gethan und geredet hatte, Worte und Thaten voll ewigen Lebens, gegen das W i e aber desto gleichgiltiger war, weil neben der im Märtyrerglanze strahlenden Persönlichkeit des Sokrates und deren unmittelbaren Aeusserungen alles Andere verdunkelt und zur unbedeutenden Nebensache wurde. So konnte man nicht vergessen dass er selber in Folge eines Traumgesichts seinen Tod nach dreien Tagen vorausgesagt, noch weniger wie mannhaft und pflichtvoll er die angebotene Befreiung aus dem Gefängniss zurückgewiesen habe; dagegen mochte der Name dessen, dem gegenüber Sokrates jene ewig denkwürdigen Aeusserungen gethan, weniger fest im Gedächtniss haften, vielleicht waren es auch ihrer mehrere gewesen die sie vernommen, kurz die Dichtung hatte hier freieres Spiel und Platon konnte als die fragliche Persönlichkeit den Kriton, Andere den Aischines [1]) bezeichnen.

Platon Gorg. 491 E: Καλλ. Ὡς ἀεὶ ταὐτὰ λέγεις, ὦ Σώκρατες. Σω. Οὐ μόνον γε, ὦ Καλλίκλεις, ἀλλὰ καὶ περὶ τῶν αὐτῶν. — — — — Σω. Ὁρᾷς, ὦ βέλτιστε Καλλίκλεις, ὡς οὐ ταὐτὰ σύ τ'ἐμοῦ κατηγορεῖς καὶ ἐγὼ σοῦ; σὺ μὲν γὰρ ἐμὲ φῂς ἀεὶ ταὐτὰ λέγειν, καὶ μέμφει μοι· ἐγὼ δὲ σοῦ τοὐναντίον, ὅτι οὐδέποτε ταὐτὰ λέγεις περὶ τῶν αὐτῶν κτλ. Krohn, (Sokrates und Xenophon S. 125 ff.) und wer mit ihm das betreffende Kapitel der Memorabilien einem Interpolator zuschreibt, muss freilich diese Uebereinstimmung mit der platonischen Stelle anders, nämlich aus einer Nachahmung Platons durch Pseudo-Xenophon erklären. Aehnlich Dümmler (Akademika S. 252 f.)

1) Dass Sokrates den aus Platons Kriton p. 44 A f. bekannten Traum dem Aischines erzählt habe, sagt Diog. L. II 35. Derselbe Sokratiker, und nicht, wie Platon a. a. O. 44 B berichtet, Kriton, war es nach Diogenes II 60 und III 36, der dem Sokrates den Rath gab, sich durch die Flucht zu retten. Diogenes citirt zwar als seinen Gewährsmann an den beiden zuletzt angeführten Stellen den Epikureer Idomeneus. Aber die letzte Quelle der Nachricht kann dieser doch kaum gewesen sein, sondern war vermuthlich die Schrift eines Sokratikers. Zum Beispiel könnte der Αἰσχίνης des Euklid diese Quelle gewesen sein (s. o. S. 110, 4). Ich

Aehnlich schwankte die Ueberlieferung in Bezug auf die letzten Augenblicke des Philosophen. Einige hervorspringende Punkte hatten sich auch hier der Erinnerung eingeprägt; zwischen diesen irrte aber eine mehr oder minder bewusste Dichtung ziemlich frei hin und her. Die reichste Quelle des Trostes waren für die überlebenden Freunde und Schüler des sterbenden Philosophen die Worte, in denen er sie bedeutete, dass der todte Körper, den sie bald sehen würden, nicht er, Sokrates, sei. Und diese Bedeutung behielten die Worte, gleich viel aus welchem Anlass sie gethan wurden. Bei Platon (Phaidon p. 115 C) ist es eine Frage des Kriton wie man es mit der Bestattung des Sokrates halten solle die jenen Anlass gibt; nach Anderen (Diog. L. II 36. Aelian V. H. I 16) war es Apollodor da er kostbare Kleider ins Gefängniss mitbrachte um den Leichnam darein zu hüllen (vgl. auch Theon bei Spengel Rhet. Gr. II S. 99, 30). Bei Platon werden jene Worte im Hinblick auf die vorausgegangenen Gespräche über die Unsterblichkeit gesagt, in denen der Tod als eine Trennung der Seele vom Leibe erschienen war; nach den Andern scheinen sie vielmehr den Ausgangspunkt für weitere Erörterungen gebildet zu haben.[1] Welcher Art diese Erörterungen waren, wissen wir nicht. Aber wenn sie sich auch in derselben Richtung wie die platonischen bewegten und das Fortleben der Seele nach dem Tode im Auge hatten, so werden sie doch noch verschieden genug von ihnen gewesen sein. Ob wir aus ihnen erfahren würden, was der historische Sokrates gesagt hat, ist eine andere Frage. Sicher ist, Phaidon.

gebe der Ueberlegung anheim, ob diesem oder überhaupt einem sokratischen Dialoge auch folgende Aeusserungen bei Diog. L. II 35 entnommen sind. Als zu Sokrates Jemand sagte, »die Athener haben dich zum Tode verurtheilt« antwortete er »Und sie die Natur«; und als ihm seine Frau sagte, »Mit Unrecht leidest du den Tod« gab er ihr zur Antwort »Und du, wünschest du etwa, dass ich ihn mit Recht?«

1) Weder ist in dem Berichte Aelians für vorausgegangene Gespräche ein Platz noch deuten die Worte, welche Sokrates dort spricht, auf solche hin. Denn nachdem Apollodor mit den Kleidern gekommen und ihre Bestimmung angegeben, soll Sokrates Folgendes gesagt haben: Καὶ πῶς ὑπὲρ ἡμῶν καλῶς Ἀπολλόδωρος οὕτω δοξάζει, εἴ γε αὐτὸ πεπίστευκεν, ὅτι μετὰ τὴν ἐξ Ἀθηναίων φιλοτησίαν καὶ τὸ τοῦ φαρμάκου πόμα ἔτι οὕτως ὄψεται Σωκράτην; Εἰ γὰρ οἴεται τὸν ὀλίγον ὕστερον ἐρριμμένον ἐν ποσὶ καὶ κεισόμενόν γ᾽ ἐμὲ εἶναι, δῆλός ἐστί με οὐκ εἰδώς.

dass wir es durch Platon nicht erfahren, dessen Gespräche über die Unsterblichkeit auf der eigenthümlich platonischen Ideenlehre basirt sind; und auch das ist höchst unwahrscheinlich, dass der historische Sokrates, wie er bei Platon thut, sich während der letzten Augenblicke seines Lebens ganz einer Unterredung mit den beiden Thebanern Simmias und Kebes gewidmet habe; viel wahrscheinlicher dagegen, dass Platon seiner Freundschaft für diese und seiner Vorliebe für den Pythagoreismus im Phaidon ein Denkmal errichten wollte, ähnlich wie er es in der Republik seiner Bruderliebe errichtet hat [1]). Anwesend waren Simmias und Kebes gewiss während der letzten Augenblicke des Sokrates [2]); aber Platon hat ihnen eine viel bedeutendere Rolle zugewiesen, als sie in Wirklichkeit gespielt haben. Er hat eben auch in diesem Falle das historisch Gegebene benutzt und für seine Zwecke umgestaltet.

Das gleiche Verfahren tritt noch an einem anderen Punkte des Phaidon besonders deutlich hervor. In einem der sokratischen Briefe (14, 9) wird uns erzählt, dass Sokrates, als er das Gift getrunken, den Freunden noch den Auftrag gab, dem Asklepios einen Hahn zu opfern, den er dem Gotte schulde in Folge eines Gelübdes, das er während einer Krankheit nach der Schlacht bei Delion gethan. Diese Nachricht, die einer späten Erdichtung nicht gleich sieht, mag so in einem sokratischen Dialog gestanden haben und konnte unter allen Umständen dazu dienen, die einfache Frömmigkeit des Sokrates zu charakterisiren. Ein historischer Kern verbirgt

1) Die Vorliebe für den Pythagoreismus spricht sich unverkennbar im Phaidon aus. Nicht bloss der Lehrinhalt weist darauf hin sondern ebenso sehr der Umstand dass die Hauptrollen des Dialogs Simmias und Kebes übertragen sind, also zwei Männern die aus ihrem früheren Leben her entschiedene Beziehungen zu den Pythagoreern hatten, und dass im einleitenden Gespräch abermals ein Pythagoreer auftritt, Echekrates, dem man sogar den ganzen Dialog sich gewidmet denken kann. Dass nun aber nicht bloss in Platons Darstellung sondern auch in der Wirklichkeit neben Simmias und Kebes alle anderen Schüler des Sokrates, namentlich so alte und hervorragende wie Antisthenes und Eukleides, so gänzlich sollten zurückgetreten sein, wie dies nach Platons Bericht den Anschein hat, ist kaum denkbar.

2) Auch Aelian a. a. O. setzt die Anwesenheit, wenigstens des Simmias voraus.

sich ohne Zweifel darunter. Was hat nun Platon daraus gemacht? Bei ihm thut Sokrates diese Aeusserung nicht überhaupt, nachdem er das Gift getrunken, sondern es sind dies geradezu die letzten Worte, die er spricht. Dieselben sind dadurch nur um so eindrucksvoller. Sie werden es aber noch mehr — und hierin zeigt sich abermals die platonische Kunst — weil sie sich bei ihm auf die Aufforderung beschränken, dem Gotte sein Opfer zu bringen und keinen Grund desselben angeben[1]). Der Leser angeregt, ihn hinzuzudenken, kann ihn nur in den vorangegangenen Gesprächen über die Unsterblichkeit finden. Unter diesen Umständen fällt auf die einfachen Worte ein wunderbares Licht: denn sie erscheinen nun als die Aeusserung dessen, der die beginnende Heilung von allen irdischen Leiden bereits an sich empfindet, dessen Seele der Morgenhauch der Ewigkeit umwittert und schliessen so die Gespräche über die Unsterblichkeit aufs Schönste ab, indem sie auf die dialektisch und naturphilosophisch gewonnenen Resultate durch die persönliche Erfahrung des Sokrates und deren Bekenntniss gewissermaassen das Siegel drücken. Platons eigenthümliches Verfahren, das historisch Gegebene zu vergeistigen, indem er es in den Dienst der Kunst zwingt und zum Symbol tieferer Ideen macht, tritt uns hier besonders deutlich entgegen, sodass man sein Verhältniss zu den übrigen Sokratikern dem des vierten Evangelisten zu den Synoptikern gleich stellen möchte.

Davon, dass eine und dieselbe Ueberlieferung von verschiedenen Sokratikern verschieden gestaltet und ausgeschmückt wurde[2]), liegt uns vermuthlich auch eine Spur Gorgias.

1) Phaidon p. 118: Ὦ Κρίτων, ἔφη, τῷ Ἀσκληπιῷ ὀφείλομεν ἀλεκτρυόνα. ἀλλ' ἀπόδοτε καὶ μὴ ἀμελήσητε.

2) In Betreff der letzten Augenblicke des Sokrates weicht von Platon auch Teles bei Stob. flor. V 67 (I S. 127 Mein.) ab. Hiernach hatte Sokrates noch drei Tage Frist zum Tode, trank aber nichtsdestoweniger den Schierlingsbecher schon am ersten und wartete nicht bis die Sonne hinter den Bergen war. Das letztere findet sich auch bei Platon Phaidon p. 116 E und auch an die drei Tage ein Anklang, allerdings nur ein ganz schwacher, im Kriton p. 44 A f. Was Teles weiter berichtet, dass Sokrates den Rest des Trankes dem Alkibiades zur Gesundheit wie im Kottabos hingeschleudert habe, erinnert an Xenoph. Hell. II 3, 56; wahrscheinlicher aber als eine Verwechselung hiermit ist mir dass diese Version in apologetischer

vor in der Aehnlichkeit, die wir schon früher zwischen Antisthenes' Archelaos und dem platonischen Gorgias beobachteten (S. 125 f.) [1].

Symposion. Durch alles dies sind wir nun genügend vorbereitet, um es nicht mehr unmöglich zu finden, dass auch das Xenophontische und Platonische Symposion, wie sehr sie immer unter sich abweichen mögen, doch nur verschiedene Brechungen des gleichen Lichtstrahles sind: überliefert war nur die dunkle Erinnerung an ein Gastmahl, bei dem Sokrates eine Rede auf den Eros gehalten haben sollte, dazu vielleicht einige Gedanken aus dieser Rede; dieses Gastmahl wurde von Xenophon im Hause des Kallias, von Platon in dem des Agathon localisirt, Zeit und Anlass verschieden bestimmt, sowie die betheiligten Personen, Gedanken, die bei Xenophon, Sokrates und Pausanias gegeben sind, bei Platon auf Pausanias, Phaidros und andere Redner vertheilt und so und noch durch Anderes aus dem gleichen Stoffe zwei Werke geschaffen, deren gründliche Verschiedenheit mehr als etwas Anderes den verschiedenen Geist der beiden Künstler zeigt [2].

Absicht entstanden ist um die Verbindung des Sokrates mit demjenigen zu zerreissen, dessen Freundschaft man ihm hauptsächlich zum Vorwurf machte. Anders Hense, Teletis rell. S. XVII u. XXXVI. Den gleichen Vorgang aus den allerletzten Augenblicken des Sokrates in verschiedener Tradition und Beleuchtung betreffen vielleicht Platon Phaidon p. 117 B und Juvenal sat. 13, 185 ff. (u. dazu Weidner).

1) Auch zu Platons Euthyphron p. 4 A liegt eine Variante vor bei Diog. L. II 29, die Bergk de rel. com. Att. ant. S. 357 f. aus einer Komödie ableitet, die aber viel wahrscheinlicher ihren Ursprung in einem sokratischen Dialog hat.

2) Für das Nähere verweise ich auf Hugs Einleitung zum platonischen Symposion S. XXIV ff. Die Beziehungen beider Symposien auf einander trotz aller Verschiedenheit sind unverkennbar: man könnte sie zwei Aesten vergleichen, die von demselben Stamme aus sich nach verschiedenen Richtungen strecken, deren Zweige und Laubwerk aber sich immer wieder mit einander verflechten. Hat man übrigens sich einmal davon überzeugt, dass Platon in seinem Symposion sich polemisch auf das xenophontische beziehe, dann kann man eine solche polemische Beziehung auch in dem Anfang beider Dialoge vermuthen: beide Schriftsteller geben hier an, wie sie zur Kenntniss des betreffenden Vorgangs gekommen sind; aber während diese Angabe bei Xenophon äusserst dürftig ausgefallen ist, sich nämlich darauf beschränkt den Erzähler des

Dass die platonischen Werke nicht streng wissenschaftlich sind, dass sie vielmehr an der Grenze der Poesie schweben, zeigt sich aber nicht bloss in negativer Weise darin, dass sie um historische Wahrheit sich nicht kümmern. Tiefer ist ihnen der dichterische Charakter eingeprägt, wie das der Macht des poetischen Genius in Platon entsprach, der, wenn wir auf Aristoteles hören wollten, stark genug war, gelegentlich in das Reich des philosophischen einzubrechen und poetische Phantasiegebilde an die Stelle wissenschaftlicher Gedanken zu setzen. Alle Poesie strebt nach sinnlicher Vergegenwärtigung ihrer Gegenstände und die platonischen Dialoge zeigen, dass auch er das Talent lebendiger und anschaulicher Schilderung in hohem Grade besass, stellen sich also auch von dieser Seite als poetische Werke dar.

Landschaftliche Schilderungen.

Wie dem Dichter im Prologe des Faust alle Naturgewalten und -Wesen zu Dienste sind, um die von ihm beabsichtigten Wirkungen zu unterstützen, so weiss auch der Dialogenschreiber sich dieses Mittel zu Nutze zu machen und durch vorausgeschickte oder eingeflochtene Naturschilderungen Empfindungen und Stimmungen zu erregen, die mit Inhalt und Gang des Dialogs in Einklang stehen. Indem er uns an die Ufer des Serchio auf einen lieblichen Hügel zu einem schönen Quell unter schattige Bäume führt und Empfindungen der Liebe und Melancholie erweckt, sucht uns Tasso in seinem Dialog »Die Bäder« so zu stimmen, dass wir gern den Gesprächen über eine andere dieser zarten Empfindungen, die des Mitleids, folgen; und wie hat es Joseph de Maistre in seinen »Abenden von St. Petersburg« verstanden, durch die prachtvolle Schilderung des Sonnenuntergangs auf der Newa und der hereindämmernden Nacht eine

Folgenden als einen Augenzeugen zu bezeichnen, und da nun dieser Erzähler kein anderer als Xenophon selber sein kann, auch chronologischen Bedenken unterliegt (s. o. S. 157, 3), ist dieselbe bei Platon sehr künstlich gestaltet, sodass wir den Weg zu überschauen glauben, wie die Kenntniss des Erzählten durch verschiedene Mittelglieder, wie Aristodem und Apollodor, bis auf Platon gekommen ist. Wer freilich das xenophontische Symposion für das spätere hält, wird auch hierüber anders urtheilen. Und nach allem was bisher darüber verhandelt worden ist, kann man zweifeln ob eine Uebereinstimmung in der Hauptfrage jemals erzielt werden wird, so wenig als dies bis jetzt in der nahe verwandten Frage nach dem Verhältniss der sophokleischen und euripideischen Elektra gelungen ist.

weihe- und andachtsvolle Stimmung zu erzeugen und uns dadurch vorzubereiten für die folgenden Erörterungen in denen der Geist sich zu den höchsten Aufgaben und Fragen des menschlichen Daseins erhebt. Schon der antike Schriftsteller konnte in solchen Fällen auf nachempfindende Leser rechnen. Nicht umsonst hat uns Platon den anmuthigen Platz vor den Mauern Athens geschildert (Phaidr. p. 230 B. f.), an dem sein Sokrates und Phaidros sich niederlassen und sodann das Gespräch über die Rhetorik führen, und nicht umsonst erinnert er den Leser immer wieder von Neuem an diese, die Redenden umgebende Natur der Oertlichkeit (p. 259 A. ff. und zum Schluss p. 279 B, in dem Gebet an Pan und die übrigen Götter des Ortes): es ist heisser Mittag im Sommer, aber eine hohe Platane und andere Bäume geben Schatten an einem mit weichem Gras bedeckten Abhang am kühlen Quell, Blüthenduft erfüllt den Raum, ein lindes Lüftchen weht und der Chor der Grillen singt darein, Weihgeschenke mahnen an die Nähe der Gottheit — so athmet alles in diesem Bilde der Natur Ruhe und Leben zugleich und ist ganz geeignet, auch in der Brust des Lesers eine gewisse behagliche und doch ernste Stimmung hervorzurufen, wie sie zu den folgenden Gesprächen passt, die frei von aller leidenschaftlichen Streitsucht ruhig das gestellte Thema erörtern und nur gelegentlich von einem gelinden Hauch der Begeisterung angeweht werden.

Phaidros.

Kunst des Kontrastes und der Gruppirung.

Aber nicht die äussere Natur der Landschaft war es, die Platon reizte: als echten Sokratiker zogen ihn nur der Mensch und seine Zustände stärker an und hat er deshalb auf deren Schilderung allein die ganze Fülle seines Talents verwandt. Darüber zu reden ist überflüssig: jeder seiner Dialoge lehrt es, wie ihm die kleinsten und unbedeutendsten Züge im Bilde sei es einer Situation oder eines Menschen doch der Erwähnung werth scheinen, nicht als wenn sie mit dem wissenschaftlichen Gehalt des Gesprächs in irgend welchem Zusammenhang ständen — den vermag höchstens neuplatonische Auslegungssucht herauszufinden — sondern lediglich weil durch eine solche Individualisirung der betreffende Vorgang, die betreffende Person dem Leser deutlicher vor Augen gerückt wird. Wenn es erlaubt ist nach Lessing noch von einer malenden Poesie zu

reden, so ist Platon ein Meister in derselben. Wie wenige verstand er es seine Gebilde der Phantasie einzuprägen und hat sich, um ihre Anschaulichkeit zu erhöhen, insbesondere der schweren Kunst der Kontraste und der Gruppirung bedient. Unvergleichliches bietet in dieser Hinsicht das Symposion, wie die Scene, in welcher der trunkene Alkibiades in die zu ernsten Gedanken gestimmte Versammlung eindringt, — einen Gegenstand, den Diderot[1]) der Kunst des grössten Malers für würdig erklärte und den ein grosser Maler der Neuzeit, Feuerbach, in der That durch seine Kunst verherrlicht hat[2]) — und zum Schluss, nachdem es still und leer geworden ist, die Andern eingeschlafen oder fortgegangen sind, Sokrates allein noch in ernstem Gespräch mit Aristophanes und Agathon — eine Gruppe, deren grossartige Bedeutsamkeit man mit der Verklärung Jesu zwischen Moses und Elias verglichen hat[3]).

Symposion.

Platonische Dialoge als Dramen aufgefasst.

Insofern jede Darstellung, die in wirkungsvoller Weise menschliche Charaktere und Handlungen nebeneinander stellt, für dramatisch zu gelten pflegt, kann man auch in den beiden angeführten Beispielen platonischer Kunst Spuren eines dramatischen Talents erkennen. Es sind nicht die einzigen, die man in Platons Dialogen hat finden wollen. Vielmehr hat man in erster Linie, wenn man den Philosophen als einen Poeten beurtheilte, einen Dramatiker in ihm gesehen, seine Dialoge als philosophische Dramen bezeichnet, ja selbst den Unterschied von Tragödie und Komödie auf sie angewandt, und endlich sogar, was die praktische Probe auf diese Ansicht war, in alter[4]) wie in neuer Zeit platonische Dialoge auf die Bühne oder doch wenigstens zur Aufführung gebracht.

Dialog und Drama.

Was ist nun an dieser Ansicht das Wahre? Die äussere Form kann leicht zu einer Verwechselung von Drama und Dialog führen[5]), da wenigstens für das Auge des Lesers beide

1) Im Artikel »Composition« des Dictionnaire de l'Encyclopédie.

2) Die Phantasie antiker Maler scheint der Phaidon angeregt zu haben, die nach Lucian Ueber das Ende des Peregrinus 37 den Sokrates im Gefängniss unter seinen Freunden darstellten.

3) Strauss Leben Jesu II S. 274, 17 (1. Aufl.).

4) Plutarch Quaest. Conviv. VII 8, 1.

5) Aristides or. 45 p. 39 Jebb schwankt ob er von platonischen Dramen oder Dialogen sprechen soll: ἐν ἄλλοις τισὶ δράμασιν ἢ λόγοις.

nichts als eine Reihe von Gesprächen sind. Und auch ein flüchtiger Blick auf die Geschichte scheint diese Meinung zu bestätigen. Freilich Shakespeare's Hamlet, so gedankenreich er ist, bleibt immer noch himmelweit verschieden von einem platonischen Dialog. Aber was hier selbst dem blödesten Auge erkennbar ist, das vermag in anderen Fällen selbst das schärfste nicht zu entscheiden und man wird in Bezug auf gewisse literarische Produkte immer streiten, ob sie zur dramatischen oder dialogischen Gattung zu rechnen sind.

Insbesondere finden sich solche in den Anfängen des modernen Dramas. Manche altfranzösische Desputaison, hat man gesagt [1]), könnte man sich so gut aufgeführt denken, wie manche sicher aufgeführte Moralité, und wiederum manche der Moralitäten des Mittelalters sind ihrem Wesen nach von Dialogen Lucianscher Art kaum zu unterscheiden. Kein Wunder daher, dass man in gewissen Dialogen der Spanier die Vorläufer des Dramas bei diesem Volke gesehen hat [2]). Indessen sollte man hier vorsichtiger sein. Die Repräsentanten, die man theils unter den Dramen theils unter den Dialogen wählt, sind nicht geeignet, um aus deren Aehnlichkeit auf eine Aehnlichkeit auch des Wesens der beiden Literaturgattungen zu schliessen: denn sie stellen beide dieses Wesen nicht rein dar, die Lucianischen Dialoge nicht, weil sie der Zeit des Verfalls angehören, in der sich das Dialogische mit dem Dramatischen mischte, und die ältesten Dramen nicht, weil diese embryonische Bildungen sind; jene also, weil in ihnen das Wesen nicht *mehr*, diese, weil es in ihnen *noch* nicht rein zur Erscheinung kommt. Und doch regt sich bereits in den ersten dramatischen Versuchen ein Trieb, der sie wesentlich von Dialogen unterscheidet: sie wollen aufgeführt sein, nur dann erreichen sie ihren Zweck, eine wirkliche Handlung darzustellen; für die Dialoge genügt es, wenn sie gelesen werden; erst von der Natur abfallende Zeiten haben hieran zu ändern gewagt.

Wie verschieden beide sind, kommt am deutlichsten da zum Vorschein, wo ähnlichen oder auch wohl einem und demselben Gegenstande sowohl dramatische als dialogische Behand-

1) Adolf Tobler, Methodik der philologischen Forschung S. 19.

2) Ticknor, History of Spanish Literat. I 232 ff.

lung zu Theil geworden ist. In Rameau's Neffen sowohl als in Goethes Tasso ist die Absicht des Verfassers, einen Charakter zu schildern; dies ist die Hauptaufgabe und nicht die Darstellung einer Handlung in dem einen, die Erörterung eines philosophisch-wissenschaftlichen Problems in dem andern Falle. Auf wie verschiedenen Wegen aber kommen zu diesem gleichen Ziele Drama und Dialog! Der letztere, indem er seinen Charakter sich selber schildern lässt; jenes, indem es ihn in eine Reihe von Situationen bringt, die ihm Gelegenheit geben, sich zu zeigen.

Noch mehr tritt uns die Verschiedenheit von Drama und Dialog entgegen, wenn wir die Timonfabel auf ihrem Wege durch die Literatur verfolgen. Ursprünglich in dem Athen des fünften Jahrhunderts, auf der komischen Bühne heimisch, ist sie von Lucian für den Dialog benutzt, dann aber von Bojardo und Shakespeare für das Drama zurückerobert worden. Bei Lucian haben wir wie in den Mysterienspielen des Mittelalters eine doppelte Bühne, eine irdische und eine himmlische; der Hauptacteur auf der ersteren und, insofern auf ihn das Interesse der Götter sich concentrirt, auch der zweiten, ist Timon, der theils in längeren Monologen uns über seinen Menschenhass unterrichtet, theils denselben den Abgesandten des Zeus sowie seinen Mitmenschen gegenüber in Worten und Thaten bewährt. Wir haben hier also eine Reihe von Reden und Gesprächen, in denen in mehr oder minder satirischer Weise das Thema des Menschenhasses variirt wird; die eigentliche Handlung, insofern sie an den Hauptthelden geknüpft ist, schreitet während dessen nicht fort. Bei Bojardo (Klein, Geschichte des Dramas IV. 255 ff.) hat sich hieran insofern nichts geändert, als auch er uns den Timon von vornherein auf der Höhe seines Menschenhasses zeigt; etwas Aeusserliches ist es, dass er den Inhalt des Dialogs in Akte getheilt, wichtiger, dass er durch Einschaltungen und Umstellungen einen strafferen Zusammenhang hergestellt und die Hauptsache, dass er in einem fünften Akte, den er zu dem von Lucian Gegebenen hinzu dichtete, einen versöhnenden Abschluss gefunden hat, wonach Timon als ein Unglücklicher erscheint und zwar durch eigene Schuld unglücklich Gewordener und als Einer, der schliesslich sein Joch freiwillig wieder und damit endgiltig

Die Timonfabel.

auf sich nimmt. Diese Ansätze zu einer dramatischen Entwicklung hat Shakespeare weiter geführt. Bei ihm tritt uns der Charakter Timons nicht wie bei Lucian und Bojardo fertig entgegen, wir sehen ihn werden, gewahren, wie er durch eigenes Verschulden in Armuth geräth und damit einer Menschenverachtung anheimfällt, die die härtesten Proben besteht, selbst vor der Noth des um Hilfe flehenden Vaterlandes nicht weicht und am Ende keinen andern Ausweg hat als den Tod; was uns Shakespeare geschildert hat, ist das Ringen und Unterliegen einer edlen Natur, die eben durch ihren Edelmuth ihren Untergang findet und der wir unser Mitgefühl nicht versagen können, wie es in der Schlussklage des Alkibiades zum Ausdruck kommt. An die Stelle der todten Maske des Menschenhassers Timon, hinter der sich die satirische Laune des Dialogenschreibers verbirgt, ist ein Mensch von Fleisch und Blut getreten, der vor unsern Augen lebt und sich entwickelt und der deshalb Anspruch auf unsere Theilnahme hat, und eine ganze Welt der verschiedensten Menschen bewegt sich ebenfalls lebendig charakterisirt und handelnd um ihn, da wo der Dialog nur einige ziemlich fade Typen des damaligen Lebens reden lässt, ihrer Zahl nach kaum genügend, den Akt eines Shakespearischen Dramas zu füllen.

Die grössere Vertiefung der Charaktere und die ausgedehntere reichere Handlung sind die beiden Hauptkennzeichen, durch die sich das echte entwickelte Drama vom Dialog unterscheidet. Von dieser Einsicht wurde auch Diderot geleitet, als er es unternahm, den Inhalt des platonischen Phaidon zu einer Tragödie umzugestalten. Aehnlich wie Platon hatte auch er den Gedanken einer Reform des Theaters gefasst, indem er diesem eine Richtung auf das Moralische geben wollte. Manchmal, sagt er, habe ich gedacht, dass man auf der Bühne Fragen der Moral discutiren sollte und dass dies geschehen könnte, ohne dem kräftigen und raschen Verlauf der dramatischen Handlung zu schaden[1]. Er dringt auf Vereinfachung der Handlung, auf Vermehrung der Diskurse und will dadurch das moderne Drama dem antiken, besonders dem sophokleischen näher bringen[2]. Kein Gegenstand scheint ihm für ein solches

Der Phaidon von Diderot zu einer Tragödie umgestaltet.

1) De la poésie dramatique S. 684 (Oeuvres IV Paris 1818).
2) A. a. O. S. 630.

moralisirendes Drama geeigneter, als der Tod des Sokrates. »Quel canevas pour un poète! «ruft er aus [1]), und ein ander Mal[2]): »Ich würde zufrieden sterben, wenn es mir gelänge, diese Aufgabe so zu lösen, wie ich sie im Sinne habe«. Er hat es aber bei dem Entwurf dazu bewenden lassen[3]). Den Rahmen liefert der Phaidon und das Ganze besteht in einem Akt mit fünf Scenen, der aber den Umfang eines gewöhnlichen Dramas haben soll. Auch darin gleicht dieses Drama dem platonischen Dialog, dass sein Schwerpunkt in den Gesprächen über die Unsterblichkeit liegen sollte. »Tentera cette scène qui l'osera«[4]). Bemerkenswerther sind die Abweichungen. Selbstverständlich war, dass was im Phaidon, namentlich in der Einleitung Erzählung ist, von Diderot dramatisch umgestaltet wurde. Ausserdem hat er die Schlussgespräche des Dialogs sich zwar zu Nutze gemacht, sie aber so geformt und zugespitzt[5]), dass sie geeigneter sind auf die Empfindung der Menschen zu wirken und insbesondere zu rühren. Aber hiermit nicht genug, hat er sich überhaupt nicht auf den Phaidon beschränkt, sondern zur Ergänzung des dort gebotenen dramatischen Stoffes den Kriton für die Traumepisode und die Apologie für die Verhandlung vor Gericht verwerthen wollen, die beide mit in das Stück aufgenommen werden sollten. Auf diese Weise hätte es demselben allerdings nicht an dramatischer Wirkung und dramatischem Leben fehlen können. Zugleich sieht man aber hier recht deutlich, wie selbst da, wo der beste Wille war, den Dialog auf die Bühne zu übertragen, dies ohne bedeutende Umänderungen und Zusätze doch nicht geschehen konnte.

Drama und Dialog sind eben zweierlei. Sie sind einander verwandt: deshalb haben diejenigen modernen Völker, die das meiste dramatische Talent bekunden, es auch auf dem Gebiete des Dialogs zur grössten Meisterschaft gebracht; vielleicht kann man geradezu sagen, dass das Volk Shakespeare's auch die feinsten Blüthen des modernen Dialogs gezeitigt hat in den Werken

1) A. a. O. S. 684.
2) A. a. O. S. 630.
3) A. a. O. S. 629 f.
4) A. a. O. S. 685.
5) A. a. O. S. 685 ff.

Berkeley's, Humes und Shaftesbury's. Aber Drama und Dialog sind doch auch wesentlich verschieden, und deshalb haben unter den Zeitaltern sich für den Dialog bisher besonders fruchtbar erwiesen gewisse Epochen der allgemeinen Kulturgeschichte, für das Drama solche nationalen Aufschwungs[1]. Beides erklärt sich aus der Natur der beiden Literaturgattungen, von denen die eine das Handeln, die andere das Denken und Reden der Menschen spiegelt. So sehr hiernach beide als verschieden erscheinen, so kann doch auch ein gewisser Zusammenhang nicht bestritten werden, der sich uns darin kund gibt, dass, wie wir so eben beobachteten, der einzelne Dialog wenn auch nicht ausreichenden Stoff für ein ganzes Drama, so doch für eine einzelne Scene oder einen Akt desselben gibt. Und hieraus erklärt sich dann weiter das Verhältniss, das zwischen der Begabung zum Dialogenschreiber und zum Dramendichter stattfindet. Ist der Dialog gewissermaassen nur der Theil, Scene oder Akt, eines Dramas, so folgt, dass man zwar wohl die Fähigkeit besitzen kann, einen Dialog zu verfassen, ohne deshalb schon das Zeug zum wirklichen Dramatiker zu haben. Die Erfahrung, die uns unzählige Dialogenschreiber zeigt, die niemals im Stande waren ein Drama zu dichten, dagegen nur selten Männer, wie Diderot und Lessing, die den Dialogenschreiber mit dem Dramatiker in sich verbanden, bestätigt dieses Resultat, und die historische Betrachtung im Grossen stimmt hiermit überein, da aus der Neigung und Anlage zu dramatischer Auffassung, wie sie sich bei den Deutschen in der Literatur des 14. und 15. Jahrhunderts kund gibt[2], kein einziges echtes Drama, wohl aber die Fluth von Dialogen hervorgegangen ist, mit der das 16. Jahrhundert überschwemmt wurde. Daher frägt sich auch, ob Platon eine so hohe Meisterschaft er auf dem Gebiete des Dialogs bewährt hat, als Dramatiker mehr als höchst mittelmässig geworden wäre.

Dramatischer Charakter der platonischen Dialoge.

Platon wuchs auf in Athen zu einer Zeit, da dort der dramatische Genius seine höchsten Triumphe feierte und Sinn

1) Daher scheint es auch zu erklären dass die Spanier, so gross ihre Leistungen im Drama sind und so bedeutend ihre Begabung hierfür ist, doch im Dialog sich nicht sonderlich ausgezeichnet haben.

2) Nach der Bemerkung von W. Scherer Gesch. der deutschen Literatur S. 252.

und Anlage für dramatische Dichtung im Volke so weit verbreitet war, wie vielleicht nie wieder. Es war eine der Zeiten, in der jeder gute Kopf Verse macht, und häufiger als zu anderer Zeit und bei andern Völkern mochten damals diese Verse dramatische Form annehmen. Unabhängig hiervon entsprang zur gleichen Zeit der Dialog und wurde namentlich durch die von Sokrates ausgehenden Anregungen gefördert. Dass auf seine weitere Ausbildung auch der dramatische Geist der Epoche Einfluss übte, ist nach dem, was über den Zusammenhang beider Literaturgattungen soeben bemerkt wurde, wahrscheinlich und wird überdies dadurch bestätigt, dass auch in Syrakus dem Drama der Dialog, der Komödie Epicharms die Mimen des Sophron und Xenarchos gefolgt sind. So ist auch die Kunst des platonischen Dialogs zwar zunächst hervorgegangen aus den Keimen, die Sokrates in Platons Seele gesenkt hatte; dass aber diese Keime sich so mächtig und gerade in dieser besonderen Art entwickelten, dazu hat auch die Luft nicht wenig beigetragen, die gerade damals Athen durchwehte und Samen des Dramas tausendfältig enthielt.[1]). Ein Tribut an den herrschenden Zeitgeist war es, wenn Platon wirklich in seiner Jugend Dramen gedichtet hat[2]). Wir wissen das nicht. Was wir aber wissen und noch mit Augen sehen können, sind die unverkennbaren, den platonischen Dialogen aufgedrückten Spuren eines Talentes, das, wenn es auch nicht genügte, aus dem Philosophen einen Dramatiker im höchsten Sinne des Wortes zu machen, doch ihn befähigte einzelne der mannigfachen, dem Dramatiker zufallenden Aufgaben auf vorzügliche Weise zu lösen.

1) Die Neuplatoniker lassen Platon bei den Tragikern in die Schule gehen. Olymp. vita Plat. 3: μετὰ ταῦτα δὲ καὶ παρὰ τοῖς τραγικοῖς ἐπαιδεύθη. prolegg. 3: ἐφοίτησεν δὲ καὶ τραγικοῖς, τὸ ἐν αὐτοῖς σεμνὸν ἀρύσασθαι βουλόμενος· ἐφοίτησεν δὲ καὶ κωμικοῖς, τὴν φράσιν αὐτῶν ὠφεληθῆναι βουλόμενος.

2) Das antike Material, das zu dieser Vermuthung Anlass geben kann, s. bei Steinhart, Platons Leben S. 292 f. Die Glaubwürdigkeit der Anekdote, dass Platon seine erste Tragödie oder Tetralogie unter Parodirung eines homerischen Verses verbrannt habe — einer Anekdote, die Steinhart a. a. O. S. 74 geneigt ist für wahr zu halten — wird auch dadurch einiger Maassen erschüttert, dass denselben Vers nach Diog. VI 95 auch der Kyniker Metrokles gesprochen haben soll, als er Schriften Theophrasts verbrannte.

In manchen Stücken erinnert Platon an die grossen Dramatiker des fünften Jahrhunderts. Wo es sich darum handelt, Macht der Empfindung und Hoheit der Gesinnung zum Ausdruck zu bringen, zeigt seine Sprache eine überquellende Fülle und fast unbändige Freiheit, wie wir sie ausser bei Pindar und in der alten Komödie sonst nur bei Aischylos finden; die Verbindung von Philosophie und Poesie, wie sie in den Dialogen erstrebt wird, hat von einem anderen Ausgangspunkt aus auch Euripides in seinen Tragödien versucht[1], während eine satirische Tendenz, die selbst das Burleske nicht verschmäht, ihm mit Aristophanes und dessen Kunstgenossen gemein ist. Doch das sind Eigenschaften und Vorzüge, die das Wesen des Dramas nicht betreffen, wenigstens nicht in dem Maasse als die wundervolle Gabe der Charakteristik und der Gesprächsführung, um welcher beider willen er mit Sophokles verglichen werden kann: denn die Gespräche dieses Dichters sind lebendig und doch nicht bloss rhetorisch blendend wie die Euripideischen, sondern dialektisch einschneidend und wiederum die Charakteristik Platons beschränkt sich nicht blos auf eine malerische Schilderung des Aeussern der Menschen, obgleich sie dieselbe keineswegs verschmäht, sondern greift tiefer und lässt in echt dramatischer Weise die betreffenden Personen selber ihr wahres Wesen uns enthüllen.

Euripides.

Sophokles.

Zahl der Personen.

Das sind Mittel, durch die selbst ein Dialog, wie der Phaidros, der nur zwischen zwei Personen verläuft, doch eine gewisse dramatische Wirkung thut. Warum diese Wirkung noch

1) Auch sonst erinnert in diesen Manches an Dialoge. In der Antiope war der Streit zwischen Amphion und Zethos das poetische Gegenbild zu dem Kampf, den in Platons Gorgias Kallikles und Sokrates über den Werth der Philosophie führen. Vgl. auch Cicero de orat. II 155 Piderit. Auch der bekannte von Ennius dem Neoptolemus in den Mund gelegte Vers »philosophari est mihi necesse, at paucis, non omnino haut placet« ist doch wohl einem Stücke des Euripides entlehnt und ruft uns die Situation von Hippias' Dialog vor Augen (o. S. 59 f.). Inwiefern das Drama zum philosophischen Dialog hinüberschwankt, bezeichnet O. Ludwig Shakespearestudien S. 200 mit folgenden Worten: »sowie Mächte des Bewusstseins streiten, wird das Problem ein philosophisches, es steht dann auf der Reflexion, dann kämpft Gesichtspunkt mit Gesichtspunkt, das Feld des philosophischen Dialogs, und die Ausführung kann nur eine rhetorische werden«.

stärker vom Euthydem und Protagoras ausgeht, erklären sie aber nicht. Dramatisches Leben kündigt sich ausser durch eine grössere Mannigfaltigkeit der Handlung auch durch die grössere Zahl der auftretenden Personen an. Beides steht in einem ursächlichen Zusammenhang mit einander und Shakespeares Dramen, wie sie uns den Strom der Handlung in grösserer Breite und Ausdehnung zeigen, als die sophokleischen, bedurften eben deshalb auch einer grösseren Zahl handelnder Personen. Wer daher zuerst den zweiten Schauspieler auf dem attischen Theater einführte und noch mehr, wer den dritten hinzufügte, hat damit nicht bloss Epoche gemacht in der Geschichte der scenischen Aufführungen zu Athen, sondern auch in der der dramatischen Poesie; es war der Gedanke nicht eines Regisseurs, sondern eines Dichters, der, vom dramatischen Geist erfüllt, auf diese Weise der Handlung mehr Fülle und Bewegung geben wollte. In der Tragödie kennen wir die Männer, die diese folgenreichen Schritte gethan haben; in der Komödie bemühte man sich schon zu Aristoteles' Zeit vergeblich, sie ausfindig zu machen; im Dialog endlich hat man überhaupt nicht daran gedacht, dass es auch hier möglich war sich ein ähnliches Verdienst zu erwerben.

Xenophon.

Wie das Drama aus der Lyrik, so arbeitete sich der kunstmässige Dialog aus der Historie empor und für dieses Streben in dem einen wie in dem anderen Falle ist die Vermehrung der handelnd oder redend auftretenden Personen nicht bloss ein Symptom, sondern ein mitwirkender Faktor gewesen. Was der historische Dialog in dieser Hinsicht leistete, sehen wir aus Xenophons Memorabilien: nicht mehr als das Unerlässliche, indem mit Sokrates immer nur eine Person im Gespräch auftritt. Nur was in dieser Weise zwischen zweien verhandelt worden war, vermochte allenfalls das Gedächtniss festzuhalten[1]). Wozu aber das poetische und dialogische Bedürfniss führte, wenn es durch keine solche Rücksicht gehemmt wurde, lehrt derselbe Schriftsteller, indem er den durch die mageren Dialoge seiner Memorabilien und des Oikonomikos

1) Auch Courier's vom 2. März 1812 datirte Conversation chez la comtesse d'Albany, an der drei Personen betheiligt sind, gibt sich als historisch und folgt gewiss auch historischen Spuren, ist aber in der

ganz anders gewöhnten Leser im Symposion mit einer zahlreichen und bunten Gesellschaft überrascht. Das letztere Werk ist eben eine Dichtung und durch die Menge der darin auftretenden Personen hat es noch in neuerer Zeit so entschieden den Eindruck eines Dramas gemacht, dass man alles Ernstes versucht hat, es nach der Weise eines solchen in verschiedene Akte zu zerlegen [1].

Platon. Was bei Xenophon noch als Ausnahme erscheint, ist bei Platon fast zur Regel geworden: während er in einigen seiner Dialoge (Euthyphron, Kriton, Phaidros, Alkibiades I, Hippias Major, Ion, Menexenos) sich noch mit zwei Personen begnügt, ist in den meisten das Gespräch auf drei oder mehr vertheilt. In den Eingängen seiner Dialoge pflegt er uns mit diesen Theilnehmern des Gesprächs und überhaupt den Anwesenden bekannt zu machen und auch hierin dem Vorbilde des Dramas zu folgen, da es nicht bloss auf der Bühne des Mittelalters sondern, wie die neuere Forschung gelehrt hat, auch auf der des Alterthums üblich war, dass vor der Aufführung sich der Dichter mit dem gesammten Darstellerpersonal dem Publikum präsentirte. So werden wir bisweilen von ihm in eine grosse Versammlung geführt, wie in der Republik, dem Phaidon und Protagoras, dies und das wird von Verschiedenen geredet, das Meiste verhallt wirkungslos in der Luft, bis endlich Sokrates bei einer einzelnen Aeusserung Feuer fängt und von nun an dem Gespräche eine tiefere Wendung gibt. Damit verschwindet auf ein Mal die ganze reiche, das Auge zerstreuende und blendende Scenerie vor unsern Augen — höchstens dass noch einmal wie im Protagoras ein Intermezzo (p. 335 C ff.) oder wie im Phaidon

Hauptsache natürlich vom Verfasser frei gestaltet worden nach Rücksichten des Gedankens wie der Kunst (vgl. Sainte-Beuve Nouveaux Lundis V 432 f.). »Eine eigentliche Unterhaltung, pflegte Addison zu sagen, kann nur zwischen zwei Personen stattfinden«. Macaulay, Ausgew. Schr. V 180. Nach de Maistre, Soirées de Saint-Pétersbourg VIII Entret. Anfg. gestattet das Wesen der Conversation eine unbeschränkte Zahl von Theilnehmern, das Entretien aber — und dieses tritt in Maistre's Augen an die Stelle des Dialogs (o. S. 5, 1) — ist den Gesetzen der dramatischen Kunst unterworfen und lässt deshalb niemals einen vierten Theilnehmer der Unterredung zu.

1) Rettig Einleitung zu Xenophons Gastmahl S. 10 ff.

der Schluss des Dialogs uns daran erinnert — und unsere Aufmerksamkeit concentrirt sich auf ein einzelnes wissenschaftliches Problem und gewahrt daneben nur noch die an der Erörterung desselben thätig betheiligten Personen. Deren sind aber nur Wenige, in der Regel nicht mehr als drei. Der Dialog folgt also demselben Gesetz wie das gleichzeitige Drama, in dem, wie es nur drei Schauspieler gab, auch niemals mehr als drei Personen am Gespräch Theil nahmen. Die Personenverzeichnisse, die man wohl den platonischen Dialogen vorausgeschickt hat, weisen allerdings mehr auf und mit Recht, insofern in dieselben alle diejenigen aufgenommen sind, die irgendwie und irgendwo einmal ihr Schärflein zum Gespräche beigesteuert haben. Handelt es sich aber nur um die, deren Reden von eingreifender Bedeutung sind und den Fortschritt des Dialogs bestimmen, so wird es bei jener beschränkten Zahl sein Bewenden haben. Die übrigen entsprechen den überzähligen Schauspielern des Dramas, den παραχορηγήματα. Auf diese Weise kann im Charmides Chärephon beseitigt werden, da der eigentliche Dialog in den Händen von Sokrates, Kritias und Charmides liegt, im Laches Lysimachos und Melesias, im Lysis Hippothales und Ktesippos, im Phaidon der gleichnamige Sokratiker, obgleich derselbe p. 89 A ff. mit ins Gespräch gezogen wird, im Timaios und Kritias Sokrates; und was die Republik betrifft, so haben wir, Platons eigenem Winke folgend, hier zwei Dialoge, einen kleineren im ersten Buche, der zwischen Polemachos Thrasymachos und Sokrates geführt wird, und den Hauptdialog, den eigentlichen Kern des Werkes, an dem ausser Sokrates nur noch Glaukon und Adeimantos betheiligt sind.

Nur wenige Ausnahmen scheinen gegen diese Regel zu verstossen. Die eine findet sich im Euthydem, dem unruhigsten aller platonischen Dialoge und der eben deshalb in gewisser Hinsicht am Meisten wie ein Drama wirkt, da er nicht bloss unser Denken sondern auch unsere Leidenschaften erregt. Der Faden dieses Gesprächs wird um nicht weniger als fünf Personen in mannigfach wechselnder Gruppirung geschlungen, Sokrates, die beiden Brüder Euthydem und Dionysodor, Kleinias und Ktesippos: wir finden erst Kleinias mit Euthydem und Dionysodor im Gespräch, dann Sokrates mit

Ausnahmen.
Euthydem.

Kleinias, hierauf Dionysodor mit Kleinias, dann Ktesipp mit Dionysodor und so geht es weiter. Hat hier Platon sich wirklich des Vortheils bedient, den der Dialogenschreiber vorm dramatischen Dichter voraus hatte, wenigstens vor dem, der für die Bühne dichtete und dadurch an deren Einrichtungen und Gesetze gebunden war? Vielleicht bedürfen wir dieser Annahme nicht, wenn wir bedenken, dass Euthydem und Dionysodor genau dieselbe Rolle spielen, also für das Drama nur eine Person sind, wie sie denn auch von Sokrates öfter in der Anrede verbunden werden, und dass Kleinias zwar am Gespräche betheiligt ist, aber doch nur insofern er das corpus vile abgibt, an dem die verschiedenen Parteien ihre dialektischen Experimente machen. — Erweist sich hiernach diese Ausnahme von jener dramatischen Regel nur als Schein, so gilt dasselbe noch mehr von einer andern, die man im Symposion finden könnte: denn mehr Personen als in irgend einem andern platonischen Dialog, nicht weniger als sieben, werden hier redend eingeführt und zwar so, dass keine ohne Bedeutung für das Ganze ist, vielmehr jede für die Entwickelung des Inhalts eine besondere Stufe für sich bezeichnet. Aber dieses einzige Kunstwerk spottet überhaupt jeder Regel: man kann es weder ein Drama noch einen Dialog nennen; es ist die Schilderung eines Vorganges aus dem athenischen Leben, bei dem eine Reihe von Reden über die Liebe gehalten werden, und gipfelt schliesslich in einer Verherrlichung des Sokrates; man darf es daher auch nicht mit dem dramatisch-dialogischen Maassstabe messen. So bleibt noch der Gorgias, wo uns als Hauptpersonen und wesentlich am Dialog betheiligt vier entgegentreten, ausser Sokrates noch Gorgias, Polos und Kallikles. Entweder kann man nun auch hier Polos mit seinem Lehrer Gorgias zu einer Person zusammenfassen, worauf schon der Scholiast (zu 116, 15 bei Bekker) deutet, oder man kann die Ausnahme gelten lassen, wodurch die Regel nicht umgestossen wird.

Symposion.

Gorgias.

Nec quarta loqui persona laboret — dieses Gesetz, wie es Horaz für die Bühne ausgesprochen hat, hat sich also im Wesentlichen auch Platon im Dialog zur Richtschnur genommen. Nicht als wenn er es dem Drama abgesehen und damit seiner eigenen Kunst Fesseln angelegt hätte, die

derselben eigentlich fremd waren. Vielmehr ist es die Natur der Sache gewesen, die in dem einen wie dem andern Falle zur Befolgung der gleichen Regel geführt hat. Dass das griechische Drama beim dritten Schauspieler stehen blieb, war kein Zufall, sondern hing mit der Eigenthümlichkeit zusammen, wodurch es sich vom modernen unterscheidet, dass es nämlich viel mehr Dialog als Handlung war. Ein lebhaftes und dabei eindringendes Gespräch duldet aber höchstens drei Theilnehmer; werden deren mehr, so tritt die Gefahr ein, dass es sich zur oberflächlichen Conversation zerstreue. Ja eigentlich wird ein solches Gespräch in der Regel ein Zwiegespräch sein, und der etwa anwesende Dritte dient, wenn es ins Stocken gekommen sein sollte, nur dazu, es von Neuem anzuregen oder auch den einen der beiden bisherigen Theilnehmer abzulösen[1]. Dasselbe gilt auch von den platonischen Dialogen. In den meisten derjenigen Dialoge, die drei Gesprächspersonen aufweisen, hat Sokrates nicht bloss die Hauptrolle, sondern ist auch gewissermaassen die stehende Figur, der gegenüber die Andern sich abwechseln. Besonders deutlich lässt sich dies im Gorgias, im Phaidon und in der Republik beobachten. Die Komposition dieser Dialoge gleicht daher einigermaassen der des äschyleischen Prometheus, wo es Prometheus ist, der nicht nur von Anfang an auf der Bühne sich befindet, sondern auch bleibt und mit dem nach einander eine Reihe anderer Personen ins Gespräch treten, Okeanos, Io und Hermes. Und wie im genannten Drama das Auftreten einer neuen Person als der Beginn eines neuen Aktes angesehen werden kann, so wird auch im Dialog durch jeden Wechsel eine neue Stufe des Gesprächs, ein weiterer Fortschritt im Gedanken bezeichnet. Doch dies greift in eine andere Frage über, von der nachher die Rede sein soll.

Eintheilung der Dialoge in dramatische und erzählende.

Im Alterthum theilte man die platonischen Dialoge in dramatische und erzählende und solche, die aus der Natur dieser beiden gemischt sind[2]. Mit Recht, insofern als in den platonischen Dialogen ebenso wie in den Idyllen Theokrits

1) Vgl. in Bezug auf das Drama hierüber die Bemerkungen von Freytag, Technik S. 124 f. (1. Aufl.). S. auch o. S. 207, 1.

2) Diog. Laert. III 50. Plutarch, Quaest. Conv. VII 8, 1.

und den Eklogen Virgils die Gespräche theils unmittelbar vor uns geführt, theils erst durch einen Erzähler uns mitgetheilt werden. Mit Unrecht aber deshalb, weil dieser Erzähler niemals Platon selber, sondern stets eine andere Person ist, die ihrerseits im Gespräch mit Anderen unmittelbar vor uns hintritt und dadurch auch den sogenannten erzählenden Dialogen einen gewissen dramatischen Charakter verleiht. Platon unterscheidet sich in dieser Beziehung sehr wesentlich von Xenophon. Während dieser sich das Wort gegeben zu haben scheint, dass er immer Historiker bleiben, stets selbst erzählen will, und deshalb auch in den selbständigen Dialogen immer noch einen Rest dieses erzählenden Elements lässt, so leicht es ihm gewesen wäre, namentlich im Oikonomikos und Hieron, dasselbe abzustreifen und so wenig es zur Wirkung des Ganzen etwas beiträgt, ist bei Platon das erzählende Element, dessen auch er nicht immer entbehren konnte, von dem dramatisch-dialogischen gewissermaassen aufgesogen worden. In gewissem Sinne sind daher alle platonischen Dialoge dramatisch und nicht zwischen dramatischen und erzählenden Dialogen darf man unterscheiden, sondern zwischen einfachen Dialogen und solchen, in denen ein Dialog in einen andern eingefügt ist[1]).

Gründe des dramatischen Dialogs.

Für den Schriftsteller, wie dies in die Augen springt, überdies aber auch von Platon (Theaitet. p. 143 C.) und nach ihm von Cicero (Lälius 3) bezeugt wird, war die Form des einfachen Dialogs die bequemere. Daher hat er sich ihrer gerade in denjenigen Dialogen bedient, die aller Wahrscheinlichkeit nach zu seinen frühesten gehören, wie im Kriton, Euthyphron, Laches und Gorgias[2]), sie aber auch später noch beibehalten im Phai-

1) Um Missverständnissen zu begegnen, bemerke ich, dass ich auch solche Dialoge, in denen Sokrates von Anfang an erzählt, wie z. B. die Republik, unter diejenigen rechne, in denen ein Dialog von einem anderen eingerahmt wird. Die Hauptsache ist, dass nicht Platon selber, sondern Sokrates erzählt und dessen Erzählung nicht gedacht werden kann ohne einen Kreis um ihn versammelter Zuhörer, mit denen er vorher im Gespräch gestanden hat.

2) Doch fehlt auch im Gorgias die Wiedererzählung nicht ganz. Sie erscheint als Recapitulation der bisherigen Erörterung p. 506 C ff., so jedoch, dass Sokrates ohne eingeschaltetes ἔφη u. dergl. das Ganze dramatisch wiedergibt.

dros, ja selbst im Philebos und den Gesetzen [1]) Diese Form war um so mehr am Platze, je weniger Handlung sich in dem betreffenden Dialoge fand; ausserdem könnte Platon zur Wahl derselben durch das Vorbild Sophrons [2]) und durch den immer mehr aufkommenden Geschmack am L e s e n von Dramen bestimmt worden sein.

Wo es ihm dagegen nicht bloss um die Reden der auftretenden Personen zu thun war, wo ihm daran lag, deren ganzes Wesen und Treiben zu schildern und uns nicht bloss ein Gespräch, sondern ein kleines Bild aus dem athenischen Leben zu geben, sah er in früherer und späterer Zeit, Gründe des erzählenden Dialogs.

1) Man sieht schon hieraus, dass ich weder der Meinung von Weisse-Schöne (Schöne Ueber Platons Protagoras S. 8 ff.) bin, die die sogenannten dramatischen Dialoge für die früheren halten, noch mit Teichmüller (Ueber die Reihenfolge der platonischen Dialoge) übereinstimme, der sie umgekehrt für die späteren erklärt. Gegen Schöne spricht natürlich, dass unter den dramatischen Dialogen sich auch die Gesetze befinden, und schwerlich wird man, um diesen Widerspruch zu heben, sich heutzutage noch entschliessen, dieses opus postumum Platons für eine Jugendarbeit zu erklären. Teichmüllers Ansicht dagegen beruht auf falschen Schlüssen, die er aus Platons Theaitet, p. 143 C gezogen hat. Platon erklärt hier die Form der Wiedererzählung für eine unbequeme. Dass aber hieraus nicht folgt, er habe sich ihrer bis dahin ausschliesslich bedient und alle dramatischen Dialoge seien somit nach dem Theaitet zu setzen, liegt auf der Hand. Nur soviel ergibt sich aus jener Stelle, dass Platon der Form der Erzählung sich später nicht ohne Noth bedient haben wird. Wenn nun aber diese Noth eintrat, wenn er aus irgend einem Grunde der Form der Erzählung nicht glaubte entbehren zu können, wird er sich dann nicht über Unbequemlichkeiten, die dieselbe im Gefolge hatte und die er recht wohl kannte, hinweggesetzt haben? Man sieht also, und schon Schleiermacher z. B. hatte dies bemerkt, dass die betreffende Aeusserung Platons nicht genügt, um mit ihrer Hilfe nach Maassgabe der Form die früheren und späteren Dialoge zu scheiden. Uebrigens ist Platon keineswegs pedantisch gewesen und hat auch in den erzählten Dialogen, wo in Folge der gehäuften Fragen und Antworten die beständigen ἔφη u. s. w. gar zu lästig gewesen wären, wie im zweiten Theil des Parmenides, dieselben einfach weggelassen, ohne ein Wort weiter darüber zu verlieren; ebenso schon gelegentlich in der Republik.

2) Für die rein dramatische Form von dessen Mimen sprechen sowohl die beiden Nachbildungen Theokrits, das zweite und fünfzehnte Idyll, als auch die Bezeichnung δράματα, die von Demetrius de Elocut. 156 auf sie angewandt wird. Doch ist das letzte Argument nicht ganz sicher: Rohde, Gr. Rom. 351.

wie Lysis, Charmides und die Republik beweisen, sich genöthigt zur Erzählung zu greifen. Indem er diese dem Sokrates in den Mund legte, erreichte er noch einen andern Zweck und fügte zu dem Bilde seines Lehrers, zu dessen eigenthümlichen Gewohnheiten es gehörte, mit anderen geführte Gespräche wiederzuerzählen (s. o. S. 84, 5), dadurch einen charakteristischen Zug. Wenn freilich derjenige, dessen Verhalten bei einem bestimmten Anlass er berichten wollte, Sokrates selber war, musste selbstverständlich die Rolle des Erzählers einem Andern übertragen werden. Insbesondere konnte Sokrates weder sein eigener Lobredner und Bewunderer werden, noch selber die Botschaft seines Todes bringen, weshalb was wir im Symposion und Phaidon lesen vielmehr durch Vermittelung seiner Schüler Apollodor und Phaidon an uns gelangt.

Die einrahmende Erzählung geht in Dialog über.

Dieser Rahmen nun, den Platon in Form einer Erzählung um viele seiner Dialoge gelegt hat, ist je nach den Umständen mehr oder weniger stark und hervortretend. Kaum sichtbar ist er in einigen der Dialoge, in denen Sokrates der Erzählende ist: die Erzählung beginnt hier ohne Weiteres, man könnte sagen, sie sei schon im Flusse, da der Leser zuerst etwas von ihr vernimmt; wen wir als Erzähler vor uns haben, deuten uns sehr bald Worte an, in denen Sokrates mit Namen angeredet wird; aber weder war es nöthig, seine Person, die Alle kannten, näher zu schildern, noch den Anlass der Erzählung näher zu bezeichnen, da es an diesem einem Sokrates in Mitten seiner Schüler niemals fehlen konnte[1]). Anders wurde diese, sobald in der Erzählerrolle Andere an die Stelle des Sokrates rückten. Wer Apollodor war und wer Phaidon, besonders aber welchen Anlass die beiden hatten, der eine vom Symposion des Agathon, der andere von Sokrates' letzten Stunden zu erzählen, war nicht ohne Weiteres und für jeden Leser der betreffenden Dialoge klar: hier war es daher angezeigt, den Rahmen der Erzählung bis zu einem förmlichen

1) Daher sieht man den Grund nicht ein, weshalb Platon auch dem Protagoras ein einleitendes Gespräch vorausgeschickt hat, in dem die Erzählung des Sokrates motivirt wird. So gut wie im Charmides, Lysis, und der Republik hätte dieselbe auch hier p. 310 A ohne Weiteres mit den Worten Τῆς παρελθούσης νυκτὸς beginnen können.

Dialog zu erweitern, in dem wir auf jene Fragen Antwort erhalten.

Die einleitenden Gespräche bezeichnen den Gang der Tradition, sprechen Widmungen aus.

Derartige einleitende Gespräche hat dann Platon auch noch zu anderen Zwecken benutzt. Sie vertreten bei ihm die Stelle von Vorreden: wie man daher in diesen Rechenschaft ablegt über die benutzten Quellen, so lässt auch Platon in den Eingangs-Gesprächen des Symposion und Parmenides uns einen Einblick thun in den Gang der Tradition, durch die er zur Kenntniss des folgenden Hauptgesprächs, wenn nicht wirklich gelangt ist, so doch gelangen konnte. Noch weiter geht die Einleitung zum Theaitet. Hier lernen wir sogar den Verfasser des Dialogs kennen und merkwürdiger Weise ist dies nicht Platon sondern Euklid. Dieser ist es, der das ihm von Sokrates erzählte Hauptgespräch des Dialogs aufgeschrieben hat und es seinem Freunde Terpsion auf dessen Wunsch von einem Sklaven vorlesen lässt. Natürlich lehnt Platon damit nicht die Autorschaft des Dialogs von sich ab, sondern eignet ihn nur dem Euklid zu, durch den er zu solchen Untersuchungen, wie sie im Theaitet geführt werden, mag angeregt worden sein und dem dieser Dialog daher »in mehr als einem Sinne gehörte«. Oefter nehmen Einleitungen und Prologe die Form des Hauptwerkes an: Poeten setzen ihren Gedichten gern Widmungen in Versen vor; kein Wunder daher, dass Platon, der Fanatiker des Dialogs, die Widmung eines solchen in dialogischer Form aussprach. Als das Beispiel einer Widmung werden wir daher wohl auch das einrahmende Gespräch des Phaidon ansehen dürfen: denn wie hätte Platon sonst einen Dialog, dessen Inhalt zum guten Theil unhistorisch, dafür aber desto reicher an eigenthümlich platonischen Gedanken war, einem andern namhaften Sokratiker in den Mund legen können, ohne sich einem Dementi auszusetzen, wenn nicht seine Absicht dabei lediglich gewesen wäre, eine freundschaftliche Zueignung auszudrücken, die ebenso gut dem Todten als dem Lebenden gelten konnte. Ebenso mag man sich auch die Rolle erklären, die Apollodor in der Einleitung des Symposion spielt[1]).

1) In anderer Weise wird vielleicht eine Dedication an Isokrates im Phaedr. p. 279 B ausgesprochen, wo Sokrates, also der Vertreter Platons,

Zwischengespräche.

Aber nicht bloss auf die Einleitungen sind solche secundäre Gespräche beschränkt. Platon hat sich ihrer auch noch zu einem anderen Zwecke bedient. Man kann in Bezug auf das Verhältniss der Neben- zu den Hauptgesprächen der Dialoge drei Stufen unterscheiden. Entweder das Gespräch wird nur vorausgesetzt, weil doch die Erzählung des Sokrates darin ihren Anlass gehabt haben muss: so ist es in der Republik. Oder es wird uns mitgetheilt, wie im Protagoras, ist aber mit der Einleitung zu Ende, oder endlich es wächst über diese hinaus, bricht auch später noch gelegentlich durch den Kern des Dialogs hindurch und schliesst ihn wohl gar noch ab, um erst in diesem letzteren Falle mit vollem Recht den Namen eines einrahmenden Gesprächs zu tragen. Auf dieser dritten Stufe befinden sich Euthydem und Phaidon. Ein solches Ineinanderschieben verschiedener Gespräche ist nicht unerhört. Wir finden es ausserdem bei Lucian und Plutarch, die sich aber hier an Platon können angeschlossen haben; und ganz unabhängig kehrt es auch im Drama wieder, wo bekanntlich oft genug Komödie in der Komödie gespielt wird. In ganz toller Weise ausgebildet aber erscheint es in den Fabeln des Bidpai und in Diderots Jacques le Fataliste: wie ein Weichselzopf sind hier die Gespräche in einander geflochten und es bedarf einer gespannten Aufmerksamkeit, um die Fäden der einzelnen nicht zu verlieren. Was hier in dem einen Falle die Maasslosigkeit des Orients, in dem andern die Unbändigkeit und der Uebermuth eines grossen Talents ist und ausserdem zu komischen Effekten und Ueberraschungen dient, wurde von Platon für einen ernsteren Zweck verwerthet.

Phaidon.

Im Phaidon schien der Glaube an die Unsterblichkeit der Seele durch die vorausgegangenen Erörterungen des Sokrates schon fest genug begründet zu sein: da wird er wider Erwarten durch die scharfsinnigen Einwände, die, den einen Simmias, den andern Kebes dagegen erheben, wieder ins Schwanken gebracht (p. 85 E ff.). Sie bringen auf die Anwesenden den grössten Eindruck hervor: aus der Ruhe

sagt: ταῦτα δὴ οὖν ἐγὼ μὲν παρὰ τῶνδε τῶν θεῶν ὡς ἐμοῖς παιδικοῖς Ἰσοκράτει ἐξαγγελῶ.

der Ueberzeugung, in der sie sich bereits gewiegt hatten, werden sie wieder herausgerissen und verlieren damit den Glauben nicht bloss an die vorher gehörten Reden des Sokrates, sondern auch an ihre eigene Urteilsfähigkeit, die ihnen dieselben so bündig und überzeugend erscheinen liess (p. 88 B f.). Um nun zu zeigen, wie triftig und gewichtig jene Einwände waren, welche Wirkung sie deshalb thun konnten, hat Platon an dieser Stelle den Gang der Erzählung durch ein eingeschaltetes kurzes Gespräch zwischen Echekrates und Phaidon unterbrochen, worin der erstere gesteht, dass auch auf ihn dieselben den gleichen Eindruck hervorgebracht haben. Das Gespräch vertritt hier die Stelle eines Chorlieds in der Tragödie: es macht aufmerksam auf die Bedeutung des Moments. Dasselbe leistet es noch ein Mal später, als Sokrates bereits in die Widerlegung der beiden Einwände eingetreten ist. Den des Simmias hat er glücklich erledigt. Dem des Kebes gegenüber bedarf es aber einer Verständigung über den einzunehmenden Standpunkt: an die Stelle der physikalischen Betrachtung der Dinge soll eine dialektische Erörterung treten, vermöge deren der Naturprozess des Werdens nicht als ein mechanischer Vorgang aufgefasst, sondern aus dem Begriff und dessen Bedeutung abgeleitet wird. Erst hiermit ist das Fundament gegeben, auf welches die ganze folgende Beweisführung für die Unsterblichkeit oder vielmehr Ewigkeit der Seele aufgebaut werden kann. Dieses Fundament kann also nicht fest genug gelegt werden: es genügt nicht, dass Simmias und Kebes mit den übrigen Anwesenden dem Sokrates ihre Zustimmung erklären, sondern auch Echekrates und die, welche mit ihm der Erzählung des Phaidon zuhörten, müssen von sich das Gleiche bekennen; abermals daher wird (p. 102 A) ein Zwischengespräch zwischen Echekrates und dem Erzähler eingeschaltet, das, so kurz es ist, doch seinen Zweck erreicht und dem Leser die entscheidende Bedeutung des Moments vor Augen führt.

In noch viel höherem Maasse haben im Euthydem die Nebengespräche die Aufgabe den Leser auf den richtigen Standpunkt zu versetzen, von dem aus er den Dialog auffassen soll. Jeder würde geneigt sein diesen Dialog für eine blosse Posse zu halten, hätten wir nicht die ziemlich um- Euthydem.

fangreichen Gespräche zwischen Sokrates und Kriton, von denen das erste als Einleitung, das andere als Intermezzo, das dritte als Schluss dient; so aber werden wir auf die bittere Satire hingewiesen, welche die scheinbar so harmlose Komödie von Dionysodor und Euthydem den beiden Fechtmeistern, die sich auf die dialektische Klopffechterei gelegt hatten, in sich birgt, und angeregt über das Wesen der Weisheit nachzudenken, das weder in der täuschenden Dialektik jenes würdigen Brüderpaars noch in der selbstzufriedenen Rhetorik des Ungenannten, in dem man mit Unrecht Isokrates erkennen wollte, zu finden ist[1]).

Dramatische Gliederung.

So wenig als der Vers schon das Wesen eines Gedichtes, so wenig macht die Selbstdarstellung der betheiligten Personen schon dasjenige eines Dramas aus. Um ein solches hervorzubringen wird mehr erfordert, nicht am Wenigsten eine gewisse Gliederung der Handlung oder überhaupt des Gegenstandes, wie sie in dem Maasse weder die Lyrik noch das Epos beansprucht. Während in diesen beiden die Empfindung oder Erzählung in einem gewissen gleichmässigen Flusse weiter geht, kann man ein Drama ohne Akte sich nicht denken. Die Frage erhebt sich daher, ob der dramatische Charakter der platonischen Dialoge so weit reicht, dass sie auch dieser Forderung genügen.

Veränderung des Orts.

Denken wir an die Umstände, von denen im Drama ein Akt- oder Scenenwechsel begleitet werden kann, so gehört dazu auch die Veränderung des Orts. Nun begegnen wir derselben auch in den platonischen Dialogen. Im Theaitet treffen sich Euklid und Terpsion irgendwo im Freien. Der Erstere macht dem Andern den Vorschlag, sie wollten sich, während sie sich ausruhten, durch einen Sklaven einen Dialog des Sokrates vorlesen lassen, und fordert ihn zu dem Zwecke auf, mit zu gehen. Terpsion erklärt sich bereit. Die nächsten Worte, die Euklid spricht »Hier, Terpsion, ist das Buch«, setzen voraus, dass sie mittlerweile im Hause des Euklid angelangt sind. Hier betrifft der Ortswechsel indessen

Theaitet.

1) Als wenn es der eingeschachtelten Gespräche nicht schon genug wäre, muss auch Kriton noch dasjenige erzählen (p. 304 C ff.), das er mit dem ungenannten Pseudo-Isokrates geführt hat.

nur das einleitende Gespräch. In den Hauptdialog selber greift er im Gorgias ein. Sokrates und Chärephon treffen mit Kallikles vor dem Hause desselben zusammen und wechseln dort einige Worte mit ihm. Schon bald (p. 447 D) zeigt aber die Frage, die Chärephon an Gorgias richtet, dass sie nun ins Haus getreten sind. Sich dies vorzustellen bleibt dem Leser überlassen, auf dessen Nachhilfe Platon überhaupt hier rechnet, wie er denn auch der doch nothwendig vorausgehenden Begrüssung des Gorgias und der übrigen Anwesenden von Seiten des Sokrates und Chärephon mit keiner Silbe gedenkt. Der morose Charakter des Dialogs kommt auch in dieser gänzlichen Verzichtung auf mimisches Beiwerk zum Vorschein und bedingt auch insofern einen rechten Gegensatz zum Phaidros, dessen lebensvolle Darstellung nur ein Ausdruck für die lebensfreudige Stimmung des Autors ist. Auch im Phaidros haben wir einen Wechsel des Lokals. Aber hier wird der malenden Phantasie des Lesers nicht so viel überlassen; vielmehr werden wir fast über die einzelnen Stationen des Spaziergangs unterrichtet, den Sokrates und Phaidros mit einander von den Mauern der Stadt bis zum Ruheplatz unter der Platane machen. Auf diesem findet schliesslich das Hauptgespräch statt. Auch hier wird also während des eigentlichen Dialogs der Ort von den betheiligten Personen nicht gewechselt und ist die Aenderung desselben so gut wie im Theaitet und im Gorgias in eine Einleitung verwiesen. Peripatetischer Art ist unter den platonischen Dialogen nur das Werk über die Gesetze, da dasselbe sich aus Gesprächen zusammensetzt, die in Kreta während eines Gangs zur Grotte des Zeus geführt werden.

Gorgias.

Phaidros.

Die Gesetze.

Nirgends hat der Ortswechsel in den angeführten Beispielen eine eingreifende Bedeutung, etwa derjenigen vergleichbar, die die Verlegung der Scene von Delphi nach Athen in Aischylos' Eumeniden oder aus der Stadt Athen auf das Land in Aristophanes' Acharnern besitzt: denn nirgends verknüpft sich mit ihm eine irgendwie bemerkenswerthe Wendung im Gange des Dialogs. Er ist also nur eine Nebensache. Nichtsdestoweniger verdient er unsere Beachtung. Platon stellte damit an den Leser eine Zumuthung, wie sie dieser sonst nur von Seiten der Dramatiker gewohnt war und von diesen hin-

nehmen musste, da ihre Werke nicht eigentlich für die Lektüre, sondern für die Aufführung bestimmt waren. Ja selbst die Dramatiker, wenigstens die modernen mit ihren nur allzu reichlichen parenthetischen Bemerkungen über die den Dialog begleitenden Handlungen [1]), machen es in dieser Beziehung dem Leser leichter. So wie Platon thut, lediglich ein Gespräch hinzuschreiben und es dem Leser zu überlassen, wie er sich dasselbe unter Hinzudenken gewisser äusserer Handlungen dramatisch vergegenwärtigen wolle, ist gewiss nicht das Natürliche und war daher wohl auch nicht das Ursprüngliche. Es mag sein, dass ihn dabei der Vorgang von Lesedramen leitete; näher liegt es auch hier an Sophrons Mimen zu denken, die, wenn wir uns an Theokrits Adoniazusen halten, gleichfalls nur aus Gesprächen zu bestehen schienen und doch zum vollen Verständniss das Hinzudenken einer gewissen Handlung, speciell eines Ortswechsels, verlangten. Für den Gang des eigentlichen Dialogs war dieser Ortswechsel ohne Bedeutung.

Protagoras.

Viel tiefer als in den sogenannten dramatischen Dialogen greift derselbe in das Ganze ein in einem der erzählten Dialoge, im Protagoras: denn das erste Gespräch, das hier im Hause des Sokrates zwischen diesem und Hippokrates geführt wird, ist durchaus nicht gleichgiltiger Art, sondern verhält sich zu dem folgenden, das bei Kallias stattfindet, wie der erste Theil eines Dramas zu den übrigen, d. h. es gibt die Exposition und ist daher ein integrirender Theil des künstlerischen Organismus, den man unbeschadet des Ganzen nicht wohl abtrennen kann.

Eingreifen neuer Personen.

Während der Ortswechsel nicht blos im Dialog sondern auch im Drama nur ein begleitender Umstand der Entwickelung, ein Symptom und nicht ein Faktor derselben ist, hat dagegen das Eingreifen einer neuen Person in das Gespräch unstreitig diese letztere Bedeutung, sei es nun dass dieselbe ganz neu auf die Bühne tritt oder sich schon vorher auf derselben befand, bis dahin aber im Hintergrunde gehalten wurde. Im Dialog kommt das Eine wie das Andere nicht häufig vor.

1) Aber auch den Lesern antiker Dramen kamen bekanntlich die Scholiasten mit einem παρεπιγραφή zu Hilfe.

In Xenophons Symposion sehen wir auf diese Weise zu der schon vorhandenen Gesellschaft erst den Spassmacher Philippos (I 11) und dann den Syrakusier mit seinen Begleitern (II 1) hinzukommen, und wenigstens an das Erscheinen des letzteren hat man in neuerer Zeit den Beginn des ersten Aktes geknüpft (Rettig, Einleitung z. Symp. S. 10), nachdem man einmal darauf ausgegangen war das Symposion in das Gerüst eines Dramas einzuzwängen. So gibt dem Dialogus des Tacitus der im Verlauf des Gesprächs hinzukommende Messalla eine neue Wendung. Aehnliches findet sich nun auch bei Platon. Anytos im Menon und Kallikles im Gorgias sind zwar beide von Anfang an so zu sagen auf der Bühne. Aber von Anytos' Anwesenheit erfahren wir erst in dem Augenblicke (p. 89E) etwas, wo er bestimmt ist, den Menon im Gespräch mit Sokrates zeitweilig abzulösen, und Kallikles tritt uns zwar zunächst schon im Beginn des Dialogs entgegen, verschwindet aber dann vollständig wieder im Hintergrund, bis sein abermaliges Hervortreten (p. 481 B) und energisches Eingreifen den Dialog auf eine ganz neue Stufe seiner Entwickelung hebt. Nur ein Mal lässt Platon zu den vorhandenen Personen des Dialogs eine andere ganz neue hinzutreten, Alkibiades im Symposion, und jeder Leser weiss, welche einschneidende Wirkung dies auf den Gang des Dialogs hat.

Menon und Gorgias.

Symposion.

Alles bisherige zugegeben, so würden es nur die Aussenseiten des Dramas sein, die dem platonischen Dialog mit dem Drama gemein wären. Und viel wird der Dialog über eine Nachahmung dieser Aussenseite niemals hinauskommen, weil er niemals die ganze Handlung eines Dramas darstellen kann, höchstens so viel als zum Inhalt einer Scene gehört, Immerhin gibt es noch etwas im Drama, das der Dialog sich aneignen und wodurch er dem Wesen desselben um einen Schritt näher kommen kann. Er kann zwar keine ganze Handlung darstellen; er kann aber doch die Art und Weise, wie eine solche verläuft, ihre Gesetze in den ihm eigenthümlichen Stoff übertragen und so in diesem das Bild einer dramatischen Handlung hervorrufen, oder, mit andern Worten, der Gang eines Dialogs kann dieselben Stufen einhalten wie der eines Dramas. Längst hat man dies geahnt. Aber indem

Das Bild einer dramatischen Handlung.

man nun an die Anwendung dieses richtigen Gedankens ging, liess man sich Uebertreibungen zu Schulden kommen, die wohl geeignet waren ihn wieder in Verruf zu bringen; man nöthigte den platonischen Dialogen die Gliederung in fünf Akte auf[1]), obgleich dieselbe hier um so weniger zu erwarten war als sie nicht einmal den Dramen des Alterthums durchweg zu Grunde liegt. Das Drama ist Kampf und ebenso der Dialog. Im Drama ringt der Wille eines Menschen gegen andere oder gegen das Schicksal; im Dialog Gedanken gegen Gedanken oder gegen die Wahrheit. Je mehr daher im Dialog in das Ringen der Gedanken sich Wille und Leidenschaften mischen, wie vielfach bei Platon da wo gewisse Persönlichkeiten von ihren Gedanken und Theorien ganz durchdrungen sind und deshalb mit ihrem gesammten Wesen für sie eintreten, z. B. Thrasymachos in der Republik oder Kallikles im Gorgias, desto dramatischer ist die Wirkung und sie muss insbesondere tragisch werden, wenn, wozu Platons Darstellung allerdings kaum den Anlass gibt[2]), auch der unterliegenden Partei sich unser Mitgefühl zuwendet. Aber nicht jede Darstellung eines Kampfes wirkt dramatisch; vielmehr nur die, welche die einzelnen Phasen eines solchen und zwar so vorführt, dass jede neue, wenn auch geahnt, doch bis zu einem gewissen Grade unerwartet kommt. Die dramatische Darstellung muss spannend sein. Auch die Darstellung der Gedankenarbeit, wie sie ein platonischer Dialog gibt, ist dies und es ist gerade diese Eigenschaft, wodurch derselbe sich von den gewöhnlichen faden Dialogen, namentlich neuerer Zeit, und ebenso von einer wissenschaftlichen Abhandlung unterscheidet,

1) So Fr. Thiersch »Ueber die dramatische Natur der platonischen Dialoge«, der dieses Eintheilungsprincip am Protagoras Gorgias und Phaidon durchzuführen sucht. Nur aus dem Philol. Anz. IV S. 584 f. kenne ich Kirchstein, »Ueber Platons Protagoras«. Progr. der höheren Bürgerschule zu Gumbinnen 1874, worin dasselbe Eintheilungsprincip auf den Protagoras angewandt wird.

1) Es würde dies der Fall sein, wenn Platon öfter ähnlich verfahren wäre wie in der Republik bei der Kritik Homers, dem er den Krieg erklärt, aber mit blutendem Herzen und als wenn das Band einer alten tiefgewurzelten Freundschaft zerrissen würde. Anderwärts verfolgt er seine Gegner bis zum letzten Moment, wo er ihnen den Garaus macht, nur mit Spott und Hohn.

der eine genaue Disposition vorausgeschickt wird und deren gesammten Verlauf man in Folge dessen von Anfang an übersieht. Daher macht uns Platon öfter glauben, die Erörterung sei zu Ende, die Frage beantwortet, bis uns ein neuer überraschender Einwand aus diesem Glauben reisst. So schreiten wir von Stufe zu Stufe weiter. Jeder neue Sieg bereitet die endliche Katastrophe vor und macht sie wahrscheinlicher. Man vergleiche den König Oedipus des Sophokles: wie hier das Schicksal des Helden immer furchtbarer und deutlicher sich enthüllt, so im Dialog die Wahrheit; beide gleichen der Sonne, die eine Wolkenschicht nach der andern durchbricht, bis sie zuletzt das eine Mal Verderben, das andere Mal volle Klarheit bringend unverhüllt hervortritt. Die einzelnen Punkte, wo in dieser Weise die Handlung im Drama einen gewissen Abschluss erreicht, bezeichnen das Ende eines Aktes und, insofern es zu solchen Abschlüssen auch im Dialog Analogien giebt, kann man auch in ihm von Akten sprechen.

Phaidros.

Nehmen wir zunächst den Phaidros, der durch die Art, wie hier die Dichtung bald als Gegenstand bald als Mittel der Darstellung benutzt wird, fast dazu auffordert, an ihn den Maassstab dichterischer Werke zu legen. In diesem Dialog tritt uns zu Anfang die Rhetorik auf dem Gipfel ihrer Macht und Herrlichkeit entgegen, wie sich dies in der Verehrung des Phaidros für Lysias und weiter darin kund gibt, dass Sokrates derselben nur zuzustimmen scheint; aber indem sich doch auch hier schon die Verschiedenheit der Charaktere zwischen den beiden Theilnehmern des Gesprächs, Phaidros und Sokrates, bemerkbar macht, wird bereits hier das Thema angeschlagen, das im Folgenden mehr und mehr durchklingt, zunächst in dem Theil, der sich durch seine Form deutlich von den übrigen abhebt und die Liebesrede des Lysias so wie die beiden mit ihr concurrirenden des Sokrates enthält. Sokrates trägt mit jeder dieser Reden einen Sieg über Lysias davon. Es ist der erste Schlag, der gegen die Rhetorik und mit Erfolg geführt wird; doch trifft er nur ein einzelnes Werk derselben, den Erotikos des berühmten Redners, und

ist auch nur mit rhetorischen Mitteln errungen worden. Immerhin kann man schon aus der Ueberlegenheit, die hier Sokrates der Philosoph dem Rhetor Lysias gegenüber bewährt, das endliche Schicksal der Rhetorik ahnen, gerade wie das endliche Schicksal des Ödipus aus den dunkeln Andeutungen des Teiresias im ersten Epeisodion. In den sich nun anschliessenden Erörterungen über Wesen und Aufgabe der Rhetorik stellt sich zwar das Ungenügende der bisherigen Rhetorik heraus; da aber gleichzeitig das Gebäude derselben von Neuem entworfen und auf festerer Grundlage errichtet wird (p. 271 A ff.), so scheint sich ihre Lage noch einmal günstiger zu gestalten, gerade wie im sophokleischen Stück im dritten Epeisodion durch die Botschaft aus Korinth noch einmal ein Hoffnungsstrahl in die Seele des Ödipus fällt. Aber das Gespräch erhebt sich auf eine neue Stufe. Was zum Heile der Rhetorik zu sein schien, gereicht ihr vielmehr zum Verderben. Die neue Grundlage, die für die Rhetorik geschaffen ist, ist so tief und so umfassend, setzt deshalb einen solchen Aufwand an Zeit und Kraft voraus, dass die Frage entsteht, ob der Zweck auch dem Mittel entspricht und ob, wer in jener Weise gerüstet ist, nicht einem höheren und lohnenderen Ziele nachstreben wird als die Rhetorik steckt. Nur einige Worte des Sokrates deuten dies zum Schluss des vorangehenden Theils oder Aktes an[1]; erst im folgenden (von p. 274 B an) bricht die Katastrophe unverhüllt über die Heldin des Dialogs herein. Harmlos scheinende Erörterungen über den Werth des Schreibens für die geistige Bildung des Menschen führen zu dem Ergebniss, dass alles Schreiben und auch alles Reden, insoweit es nicht der Belehrung anderer Menschen dient, nur eitles Spiel sei und nicht werth, Gegenstand einer ernsten Beschäftigung zu werden (p. 278 A). Damit ist es um die Rhetorik geschehen, deren Aufgabe ebenfalls nicht in der Belehrung liegt; von

1) p. 273 C: ταῦτα δὲ οὐ μήποτε κτήσηται ἄνευ πολλῆς πραγματείας· ἣν οὐχ ἕνεκα τοῦ λέγειν καὶ πράττειν πρὸς ἀνθρώπους δεῖ διαπονεῖσθαι τὸν σώφρονα, ἀλλὰ τοῦ θεοῖς κεχαρισμένα μὲν λέγειν δύνασθαι, κεχαρισμένως δὲ πράττειν τὸ πᾶν εἰς δύναμιν· οὐ γὰρ δὴ ἄρ', ὦ Τισία, φασὶν οἱ σοφώτεροι ἡμῶν, ὁμοδούλοις δεῖ χαρίζεσθαι μελετᾶν τὸν νοῦν ἔχοντα, ὅτι μὴ πάρεργον, ἀλλὰ δεσπόταις ἀγαθοῖς τε καὶ ἐξ ἀγαθῶν· ὥστ' εἰ μακρὰ ἡ περίοδος, μὴ θαυμάσῃς· μεγάλων γὰρ ἕνεκα περιιτέον, οὐχ ὡς σὺ δοκεῖς.

dem erhabenen Throne, auf dem sie sich zu Anfang des Dialogs befand, ist sie gestürzt. Die Wirkungen dieser Katastrophe recht vor Augen zu führen, dient ein kurzer Schlussakt: Phaidros, der treuste Anhänger der Rhetorik, zeigt sich darin als einen Abtrünnigen und derselbe Abfall steht von Anderen, die bis dahin die Sache der Rhetorik vertraten, wie Lysias und Isokrates, zu erwarten; an Stelle der Rhetorik schickt sich die Philosophie an, den Herrschersitz im Reiche des Geistes einzunehmen; so ist es auch am Schluss der Tragödie um Oedipus, den vormals angebeteten König, einsam geworden und dem gedemüthigten tritt Kreon in seiner neuen Würde als Herrscher von Theben gegenüber[1]).

Phaidon.

Mehr als der Phaidros, mehr als irgend ein anderer platonischer Dialog hat von je her der Phaidon bei seinen Lesern den Gedanken an eine Tragödie erweckt[2]). Es beruht dies darauf, dass dieser Dialog an das Ende des Sokrates anknüpft, also an einen tragischen Gegenstand, und ist ungefähr ebenso berechtigt, wie wenn man den Abschnitt eines mythologischen Handbuchs, weil er die Geschichte des Oedipus erzählt, oder eine Komödie, weil sie ihr Hauptmotiv einer bildlichen Darstellung z. B. der Schlussscene des Egmont oder der Kerkerscene des Faust entnimmt, für eine Tragödie erklären wollte. Die Hoffnung auch in diesem Dialog eine der dramatischen ähnliche Gliederung zu entdecken brauchen wir aber darum nicht aufzugeben.

Inhalt. Dramatische Steigerung.

Der Held, der sich in dem Kampf, den dieser Dialog uns schildert, bewähren soll, ist die freudige Hoffnung des Philosophen auf ein seliges Dasein nach dem Tode[3]). Dieselbe trifft

1) Mit den verschiedenen Eintheilungsversuchen, die man gerade am Phaidros in neuerer Zeit gemacht hat, kann ich mich natürlich hier nicht auseinandersetzen.

2) Stallbaum zum Schluss des ersten Kapitels seiner Prolegg. ruft aus: Quid vero? num qua antiquitas, num qua aetas recentior talem nobis extulit tragoediam, quam exhibet Phaedo Platonis?

3) p. 63 E f.: Ἀλλ᾽ ὑμῖν δὴ τοῖς δικασταῖς βούλομαι ἤδη τὸν λόγον ἀποδοῦναι, ὥς μοι φαίνεται εἰκότως ἀνὴρ τῷ ὄντι ἐν φιλοσοφίᾳ διατρίψας τὸν βίον θαῤῥεῖν μέλλων ἀποθανεῖσθαι καὶ εὔελπις εἶναι ἐκεῖ μέγιστα οἴσεσθαι ἀγαθά, ἐπειδὰν τελευτήσῃ. cf. p. 63 B f.

auf Unglauben: denn die Meinung besteht, gerade die Verständigsten müssten am Meisten den Tod fürchten (p. 62 C f.). Dem gegenüber wird daher auseinandergesetzt, dass das ganze Leben des Philosophen nichts ist als eine Vorbereitung auf den Tod, ein beständiges Sterbenwollen, und dass sie erst durch den Tod ihr Streben gekrönt, ihre Wünsche erfüllt zu sehen erwarten. Jene Hoffnung hat gesiegt. Aber nur einen Augenblick scheint es so: denn mit dem Siege erhebt sich schon ein neuer Gegner, der sie an einer viel gefährlicheren Stelle angreift und sie bis in ihren Grund erschüttert, der Einwand nämlich, dass die bisher vorausgesetzte Unsterblichkeit der Seele bezweifelt werden müsse (p. 70 A). Der Stärke des Gegners entspricht die Energie der Vertheidigung. Nicht bloss die Unsterblichkeit der Seele wird behauptet, sondern um für diese Behauptung einen festeren Anhalt zu gewinnen, auch die Präexistenz, und zu diesem Zweck werden die verschiedensten Gründe ins Feld geführt, wie sie der Glaube an die Seelenwanderung (p. 70 C f.), Betrachtungen über die Natur alles Werdens (p. 70 D f. bis 72 E 77 D) und endlich die specifisch platonischen Lehren von der Wiedererinnerung (p. 72 E — 77 A) und den Ideen (78 B ff.) an die Hand gaben. Siegesgewiss schliesst die Erörterung (p. 84 B) und mächtig ist diesmal in der That der Eindruck, der auf die Anwesenden hervorgebracht wird (p. 84 B): »Stille ward es, als Sokrates so gesprochen hatte, lange Zeit hindurch und er selbst, wie es den Anschein hatte, war noch mit seinen Gedanken bei dem Gegenstand und die meisten von uns.« Aber der Augenblick des höchsten Triumphes droht für den Helden der des tiefsten Verderbens zu werden. Die Gegner ruhen nicht. Sie rühren sich anfangs nur leise, wir sehen ihren Widerstand wachsen (p. 84 C ff.) und schliesslich in zwei mächtigen Schlägen hervorbrechen. Es sind dies die beiden Einwände, die gegen die vorausgegangene Erörterung gemacht werden und von denen der eine die Natur der Seele betrifft und hervorhebt, dass nichts hindere, sich dieselbe als die Harmonie des Körpers zu denken, in welchem Falle sie ebenso vergänglich sein müsste wie dieser; während der andere darauf hinweist, dass zwar die Fortdauer der Seele nach dem Tode, aber nur eine zeitweilige, nicht die unbegränzte bewiesen sei. Alles Gewonnene scheint vernichtet,

die Katastrophe nun doch noch über den Helden hereingebrochen zu sein: so fassen es die Anwesenden auf (p. 88 B f.) und ein Echo dieses ersten erschütternden Eindrucks klingt noch nach Jahren in dem Zwiegespräch des Echekrates und Phaidon nach, das nicht ohne Absicht, um die Bedeutung des Moments dem Leser recht einzuprägen, Platon gerade an dieser Stelle eingeschaltet hat (p. 88 C. — 89 A). Die dramatische Spannung hat ihren höchsten Grad erreicht. Vorbereitende Betrachtungen (p. 89 C ff.) müssen vorausgehen, um erst wieder Muth einzuflössen, bevor der Kampf von Neuem eröffnet werden kann, der aber dann mit Einsatz aller Kräfte geführt wird. Beide Einwände fallen dahin und der Sieg, an dem man schon verzweifelte, wird abermals gewonnen, diesmal für alle Zeiten: an der Behauptung, dass die Philosophen sich eines seligen Daseins nach dem Tode getrösten können, lässt sich nun nicht mehr rütteln; sie bietet nicht mehr Raum für irgend welchen Angriff, alle ihre Gegner sind vernichtet. Wie im Triumphgesange tönt die siegreich durchgefochtene Ueberzeugung noch einmal voll aus in der Schilderung, die zum Schluss von den über- und unterirdischen Räumen und im Zusammenhang hiermit von dem Loose, das dort die Guten, hier die Verdammten erwartet, gegeben wird.

Entwickelung des wissenschaftlichen Gehaltes

Mustern wir die Gründe, die auf jeder der bezeichneten Stufen des dialektischen Dramas zum Beweise der Unsterblichkeit vorgebracht werden, so nehmen wir ein Steigen im Gewicht derselben wahr. Zunächst erscheint die Unsterblichkeit nur als die Voraussetzung, auf der das Leben und Streben der Philosophen ruht: sie hat also einen sehr schwachen Halt, den man kaum mit dem Namen eines Grundes bezeichnen kann. Wirkliche Gründe für sie lernen wir erst auf der zweiten Stufe kennen: hier wird zuerst auf die Lehre von der Seelenwanderung, weiterhin auf die platonische von der Wiedererinnerung hingewiesen — diese beiden Gründe[1]) haben also nur so viel beweisende Kraft, als überhaupt die

1) Ich führe sie hier unter den Gründen auf, die für die Unsterblichkeit gegeben werden; denn mittelbar gelten sie doch auch für diese wenn sie sich auch unmittelbar nur auf die Präexistenz der Seele beziehen.

Berufung auf fremde Meinungen religiöser oder wissenschaftlicher Natur besitzen kann; mehr ins Gewicht fällt, was über die Natur alles Werdens vorgebracht wird so wie über eine gewisse Aehnlichkeit der Seele mit den Ideen — aber auch in jenem Falle kommen wir über ein allgemeines Gesetz nicht hinaus, von dem es sich noch frägt, wie weit auch die Seele ihm unterworfen ist, und in diesem haben wir es nur mit einem Analogieschluss zu thun. Kurz, die bisher vorgebrachten Gründe sind solche, wie sie Aristoteles einer exoterisch-dialektischen Erörterung zuweisen würde. Wie aber bei ihm der exoterisch-dialektischen, nicht in den Kern eindringenden Erörterung die pragmatische, aus dem eigensten Wesen der Sache schöpfende zu folgen pflegt, so finden wir es — was noch nicht bemerkt worden ist, aber bemerkt zu werden verdient weil Aristotetes auch hier sich an das Vorbild seines Lehrers gehalten haben könnte — auch bei Platon, der, nachdem die vorausgegangenen exoterischen Beweise nichts gefruchtet haben, den letzten entscheidenden aus der innersten Natur der Seele selber entnimmt.

des mythischen Elementes.

Mit dieser Entwickelung des wissenschaftlichen Gehaltes hält die des mythischen Elementes gleichen Schritt. Gewöhnlich sieht man dasselbe im Phaidon nur durch den grossen eschatologischen Schlussmythus repräsentirt, worin Sokrates in glänzender Schilderung uns in die Höhen und Tiefen der Welt führt und damit Raum gewinnt für Ausblicke in das Leben der Seelen nach dem Tode, der verdammten wie der gerechten und reinen. Und doch ist dies nur eine, wenn auch die vollkommenste Repräsentation. Genauer betrachtet gewinnt auch dieses mythische Element erst allmählig seine volle Gestalt. Zuerst begegnet es uns zum Schluss der ersten Entwickelungsstufe des wissenschaftlichen Gedankens. Es ist der erste »Ausblick in die Ewigkeit«, den Sokrates wagt und der sich noch auf folgende Worte beschränkt (p. 69 C): »Und es scheinen auch die, welche die Weihen eingerichtet haben, nicht ganz einfältig zu sein, sondern schon längst in ihrer Räthselsprache uns zu verkünden, dass, wer da ungeweiht in den Hades kommt, im Schlamme liegen, wer aber gereinigt und geweiht, bei den Göttern wohnen wird.« Ueber diese dürftigen Andeutungen hinauszugehen, wagt Sokrates erst,

nachdem er mittlerweile den Glauben an die Unsterblichkeit fester begründet hat. Nun (p. 81 A ff.) erfahren wir erst, was unter dem Hades zu verstehen ist, das Reich des Unsichtbaren, es wird sodann bestimmter zwischen den Guten im gewöhnlichen Sinne und den Philosophen unterschieden und endlich das Schicksal, das diese so wie die andern Seelen nach dem Tode erwartet, mit Hilfe der Lehre von der Seelenwanderung viel genauer bezeichnet. Und doch wie unscheinbar ist selbst was hier gesagt wird, wenn man es mit dem letzten Mythus der dritten Stufe vergleicht: erst nachdem der Gedanke der Unsterblichkeit über alle Zweifel erhoben ist, darf ihm nachstrebend die Phantasie ihre Flügel frei entfalten [1]).

Stufen des Dialogs.

Es sind dieselben Vorstellungen, die auf den verschiedenen Stufen nach einem angemessenen Ausdruck ringen und ihn in wiederholten Anläufen immer mehr erreichen. Das gilt von der Entwickelung des wissenschaftlichen Gedankens ebenso wie von der des mythischen Elements. Die verschiedenen so entstehenden Abschnitte des Dialogs als Stufen zu bezeichnen, erscheint auch darum passend, weil dieser Name ebenso die Abhängigkeit der einzelnen unter einander wie eine gewisse Selbständigkeit ausdrückt. Die früheren Abschnitte bereiten nicht bloss die späteren vor und unterstützen sie, wie umgekehrt diese jene voraussetzen [2]), sondern bilden auch kleinere Ganze für sich, die ihre Selbständigkeit zum Theil sogar dadurch zeigen, dass sie mit einander in Widerspruch stehen [3]). Sie bilden in ihrem Zusammenhang

1) Ueber das Mythische im Phaidon vgl. noch meine Schrift »Ueber das Rhetorische und seine Bedeutung bei Platon« S. 39 ff.

2) Auch wer den dritten und allein entscheidenden Beweis für die Unsterblichkeit besitzt, wie er auf der dritten Stufe geführt wird, wird doch zur Vorbereitung und Unterstützung auch die früheren gern zu Hilfe nehmen, gleichsam um nur erst den alten Schutt wegzuräumen, bevor der eigentliche Bau beginnt. So wird auch, wer den Schlussmythus kennt, gern an den ersten (p. 69 C), auf die Mysterienlehre gegründeten erinnern, zu dem er sich nur verhält, wie die nähere Ausführung zu den allgemeinsten Umrissen eines Bildes, und auf diese Weise etwas von dem Glanz dieser altheiligen Vorstellungen auch für sich zu gewinnen suchen, und derselbe wird die Seelenwanderungslehre des zweiten zur Ergänzung benutzen können.

3) In Bezug auf die Mythen habe ich dies in meiner Schrift »Ueber das Rhetorische und seine Bedeutung bei Platon« S. 40 ff. ausgeführt.

nicht eine gerade Linie; eher könnte man sie einer Reihe von Kreisen vergleichen, die einander zwar berühren, von denen aber doch jeder in sich abgeschlossen ist. Auch in dieser Beziehung verhalten sie sich wie die Akte eines Dramas. Solcher Akte haben wir bisher drei gezählt, entsprechend den drei Gängen, in welchen der Kampf des Unsterblichkeitsgedankens durchgefochten wird. Ihnen voraus geht ein anderer Theil, der Prolog des klassischen Dramas, welcher die Exposition der Umstände gibt, unter denen der Kampf sich vollzieht, und den Beginn desselben vorbereitet; ihm entspricht zum Schluss der Epilog, in dem das Thema des ganzen Dialogs austönt, der, indem er uns den sterbenden Sokrates mit unvergänglichen Zügen schildert, die vorausgegangenen theoretischen Erörterungen in die Praxis einführt und damit, ähnlich wie im Phaidros, zum Siege den Triumph fügt. Nicht der Tod ist überwunden, wie in der Alkestis des Dichters, wohl aber der Todesgedanke.

Der Staat.

Dieselbe eigenthümliche Entwickelung des Gedankens, wonach auf jeder der früheren Stufen derselbe bereits seine abschliessende Darstellung gefunden zu haben scheint und dann doch auf der jedesmal folgenden zu klarerem und vollerem Ausdruck gebracht wird, wiederholt sich auch in Platons grösstem Werk, dem Staat, ja diese Entwickelung ist es, die meines Erachtens das Räthsel löst, das sich sonst mit der Komposition desselben verknüpft. Während die Einen die Einheitlichkeit der letzteren rühmen, erblicken die Anderen darin allerlei Mängel und schieben dies entweder überhaupt auf eine gewisse Nachlässigkeit des Schriftstellers oder benutzen es, um daraus auf die Entstehungsart des Werkes zu schliessen, das nach ihnen den verschiedensten Zeiten angehören würde und deshalb unmöglich dieselbe Gleichmässigkeit und innere Uebereinstimmung besitzen kann wie ein Werk aus einem Gusse[1]. Nach der

Ansicht dass der Staat kein einheitliches Werk.

[1] Die Vertreter der verschiedenen Ansichten zählen auf Krohn Der platonische Staat S. 1 ff. und Bernhard Grimmelt, De Reipublicae Platonicae compositione et unitate (Berliner Dissert. 1887) S. 5 f. Hierzu kommt jetzt noch Rohde Psyche 557, 1.

Ansicht dieser letzteren würde also der platonische Staat ebenso viel Einheit besitzen wie der Goethesche Faust, nicht mehr und nicht minder; beide würden Lebenswerke ihrer Verfasser sein, die dieselben von ihren frühesten bis in die spätesten Jahre begleitet haben und in deren weiten Falten aus den verschiedensten Anlässen diese und jene, sogar widersprechende Gedanken untergebracht wurden. Der Werth des platonischen Staates, insofern derselbe eines der ausgezeichnetsten Dokumente des platonischen Geistes ist, könnte dadurch nur steigen. Leider hat aber diese Ansicht gar keinen festen Grund. Was man für eine urkundliche Ueberlieferung ausgegeben hat, ist nur der Schatten einer solchen [1]) und auch die Ergebnisse der inneren Kritik sind nicht überzeugender, da sie mit Mitteln gewonnen sind, vor denen auch die Einheit des Phaidon nicht bestehen, sondern auch dieser Dialog sich in eine Reihe einzelner, zu verschiedenen Zeiten entstandener und unter sich nicht recht übereinstimmender Abhandlungen auflösen würde [2]).

1) K. Fr. Hermann, Gesch. u. System der Platon. Phil. S. 537 sagt auf Grund einer Stelle des Gellius, es sei urkundliche Ueberlieferung, dass Platon zuerst zwei Bücher der Republik allein herausgegeben habe. Bedenken, die sich dieser Nachricht entgegenstellen, sucht Hermann zu beseitigen. Das Hauptbedenken aber, dass diese zwei Bücher sich gar nicht eignen ein selbständiges Ganze zu bilden hat er nicht beseitigt, sondern nur seinerseits bestätigt, indem er das erste Buch für denjenigen Theil des Werkes erklärt, den Platon ursprünglich allein selbständig herausgegeben habe.

3) Krohn, Der platonische Staat S. 43, vermisst in den früheren Büchern eine schärfere Scheidung der φύλακες von den ἄρχοντες, weshalb Erkenntniss und die davon geleitete Thätigkeit noch in denselben Personen zusammenfallen. Derselbe, S. 17, bemerkt, dass man im Rückblick auf die mitgetheilten Vorschriften der Wächter die vollkommene Abwesenheit jedes philosophischen Elementes erkenne; S. 20, dass, wo vom φιλόσοφον die Rede sei, dieses anders aufgefasst werde als später. Eine Idee im späteren platonischen Sinne, sagt er S. 63, komme in den ersten Büchern noch nicht vor; sie habe in dieser physiologischen Anschauung der Seelenwelt keinen Platz. In diesen und in anderen Punkten, auf die Krohn noch hinweist, bemerken wir einen Fortschritt vom Allgemeinen und Unbestimmten zum Bestimmten und Einzelnen; und dieser Fortschritt ist nach Krohn S. 8 ff. nichts anderes, als die Entwickelung, die Platon in sich selber durchgemacht hat. Derselbe Fortschritt vom Unbestimmten zum Bestimmten findet auch im Phaidon statt, wie sich bei

Aehnlichkeit mit dem Phaidon. Wie hierin schon angedeutet ist, hat die Komposition des Staates auffallende Aehnlichkeit mit der des Phaidon. Diese Aehnlichkeit zeigt sich zunächst äusserlich in den Personen, Personen. insofern in beiden Dialogen die Hauptrolle neben Sokrates einem eng verbundenen Paar zugewiesen ist, im Phaidon den beiden thebanischen Freunden Simmias und Kebes, im Staat Platons Brüdern Glaukon und Adeimantos. Auch darin treffen beide Dialoge zusammen, dass jeder dem betreffenden Paar zu Ehren verfasst zu sein scheint. Und ebenso ist die

Vergleichung des zweiten mit dem dritten Beweise für die Unsterblichkeit ergibt. Dort (70 C — 84 C) wird nur bewiesen, dass die Seele schon vor diesem Leben existirt hat und nach demselben weiter existiren wird. Die nähere Bestimmung, dass sie nicht bloss im Allgemeinen dieses Leben überdauert, sondern im strengeren Sinne des Wortes ewig ist, ergibt sich erst später. Innerhalb des zweiten Beweises hatte Sokrates nur aus einer gewissen Aehnlichkeit der Seele mit den Begriffen der Dinge ihre Unveränderlichkeit erschlossen (p. 78 B ff.); dass das Verhältniss der Seele zu den Begriffen oder Ideen ein viel engeres ist und bis zur unauflöslichen Verbindung mit einer derselben, der Idee des Lebens sich steigert und darum auch in seiner Consequenz weit über die Unveränderlichkeit hinaus, bis zur Ewigkeit führt, erfahren wir erst später (p. 103 C ff.). Sodann ist von den Begriffen der Dinge, wie gesagt, schon im zweiten Beweise die Rede (p. 78 D); die Rolle von Ideen wird denselben aber erst später (p. 100 D) zugewiesen, wo sie als die Ursachen alles Seins und Werdens erscheinen. Nach Krohns Verfahren müsste man auch hier schliessen, dass Platon, als er den zweiten Beweis für die Unsterblichkeit führte, die Ideenlehre noch nicht vollkommen ausgebildet und auch in anderer Beziehung seine Theorie noch nicht bis ins Einzelne bestimmt und ausgearbeitet hatte. Auch in Bezug auf die mythischen Vorstellungen der Republik hatte Krohn dasselbe Urtheil gefällt. Weil Platon in den früheren Teilen der Republik sich mit allgemeinen Andeutungen über die Unterwelt begnügt, erst im letzten Buch eine genauere Schilderung gibt, soll dieses letzte Buch bedeutend später geschrieben und sein Inhalt die Frucht einer Entwickelung sein, die sich in dem eigenen Geiste des Schriftstellers vollzogen hat. Was Krohn S. 11 in diesem Fall schliesst, würde mit mehr Recht aus der viel grösseren Verschiedenheit der mythischen Vorstellungen über die Unterwelt erschlossen werden müssen, die zwischen den einzelnen Theilen des Phaidon besteht (s. o. S. 229, 2). Aber freilich werden wir uns hüten, im Phaidon diesen Schluss zu ziehen, um so mehr, da Platon selbst p. 103 A f. auf eine solche Verschiedenheit in der Darstellung des zweiten und dritten Theiles hinweist, in derselben also keine Störung des einheitlichen Planes seiner Composition erblickte.

Art, wie aus diesem Grunde im Phaidon die beiden Thebaner, im Staat Glaukon und Adeimantos in ein günstiges Licht gerückt werden, in beiden Dialogen wesentlich dieselbe. An den einen wie an den andern erscheint, wenn man an die Theilnehmer anderer sokratischer Gespräche denkt, besonders rühmlich und charakteristisch zunächst die Selbständigkeit, mit der sie Sokrates gegenübertreten und durch immer neue Einwände, die sie seinen Beweisen entgegensetzen, das Feuer des Gespräches stets lebendig erhalten; sodann aber, dass sie nicht fanatische Vertreter der Ansichten sind, die sie gegen Sokrates geltend machen, sondern ihre Einwände lediglich im sachlichen Interesse erheben, damit nichts, was in Frage kommen kann, unbesprochen bleibe und die begonnene Erörterung auch wirklich zu Ende geführt werde[1]. — Eine weitere auffallende Aehnlichkeit in der Komposition der beiden Dialoge besteht darin, dass in beiden das behandelte Thema nicht einfach ist, sondern doppelt, ein nominelles und ein faktisches. In Bezug auf den Staat hat man dies längst beobachtet und deshalb die Frage aufgeworfen, ob der Titel dieses Werkes in Platons Sinne »über die Gerechtigkeit« oder »der Staat« sei: aber auch im Phaidon findet etwas ähnliches statt, nicht die Unsterblichkeit der Seele wollte Sokrates ursprünglich beweisen, sondern das Recht des Philosophen dem Tode getrost und ohne Furcht entgegen zu gehen, das ist der Gedanke, von dem er ausging (p. 62 Cff.) und zu dem er schliesslich wieder zurückkehrt (p. 114 Df.). Auch der Grund dieses umständlichen Verfahrens ist in beiden Fällen derselbe: der Weise des historischen Sokrates schien eine naturphilosophische Erörterung über die Unsterblichkeit und gar die Entwickelung eines bestimmten Dogmas über das Wesen der Seele ebenso fremd zu sein wie die Konstruktion des Idealstaats; um nichtsdestoweniger die eine wie die andere Ausführung ihm in den Mund legen zu können, mussten beide mit der Behandlung einer der Fragen verflochten werden, wie sie bekanntermaassen der wirkliche Sokrates zu besprechen pflegte; daher geht der Unsterblichkeitsbeweis aus

Titel.

1) Phaidon p. 84 D. 85 D. 86 E f. Rep. II p. 358 C. 367 A. Beide Paare hat auch Susemihl, Genetische Entw. II 87 miteinander verglichen.

der Frage, ob der Weise den Tod zu fürchten habe, hervor und das Bild des Idealstaats wird gefunden, indem man den Begriff der Gerechtigkeit sucht. — Die Art und Weise, wie das Letztere geschieht, oder richtiger die Art und Weise, wie die Frage, der auch die Definition der Gerechtigkeit dient, die Frage nämlich, ob der Gerechte oder Ungerechte glücklicher sei, gelöst wird, bietet abermals zu dem im Phaidon eingehaltenen Verfahren eine Parallele; der Weg zu dem erstrebten Ziele führt in beiden Fällen über ähnliche Stufen.

Inhalt. Stufen der Entwickelung und Methode.

Mit den beiden ersten mittleren Theilen des Phaidon lässt sich das erste Buch der Republik vergleichen. Die Selbständigkeit desselben den übrigen Theilen des Werkes gegenüber ist längst erkannt worden und konnte auch nicht verkannt werden nach den Andeutungen, die Platon selbst darüber gegeben hat. Denn nicht nur nennt er es ausdrücklich das Prooimion des Ganzen (II 357 A), sondern legt auch in diesem Theil das Gespräch anderen Personen in den Mund als später. Um so bemerkenswerther ist, dass auch die Methode der Untersuchung diesem Theil eigenthümlich ist: die Entscheidung der Frage, ob der Gerechte oder der Ungerechte glücklicher ist, wird lediglich durch die Betrachtung der äusseren Folgen gewonnen, die sich mit der Gerechtigkeit wie mit ihrem Gegentheil verknüpfen; nicht aus der Tiefe des Wesens beider geschöpft [1]. Die Methode ist also gerade wie anfänglich im Phaidon die exoterische. Darum ist auch die Entscheidung nur eine vorläufige, keine endgiltige. Den breiten Grund, der hierzu erfordert wird, legen erst die folgenden Bücher dadurch, dass sie das Wesen der Gerechtigkeit klar und fest stellen. Dabei ist das Verfahren nicht dieses, dass eins nach dem andern die einzelnen Merkmale des Begriffs zusammengesucht und erst zum Schluss zu einer totalen Vorstellung vereinigt werden, sondern gleich in den Anfängen wird ein Gesammtbild wenigstens in den äussersten Umrissen

1) Daher kann Glaukon II p. 358 B zu Sokrates sagen: ἐμοὶ οὔπω κατὰ νοῦν ἡ ἀπόδειξις γέγονε περὶ ἑκατέρου (über Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit). ἐπιθυμῶ γὰρ ἀκοῦσαι τί τ' ἔστιν ἑκάτερον καὶ τίνα ἔχει δύναμιν αὐτὸ καθ' αὑτὸ ἐνὸν ἐν τῇ ψυχῇ, τοὺς δὲ μισθοὺς καὶ τὰ γιγνόμενα ἀπ' αὐτῶν ἐᾶσαι χαίρειν.

gegeben und dann in wiederholten Anläufen zu wachsender Klarheit erhoben [1]).

Im Ganzen des Staates soll sich das Wesen der Gerechtigkeit offenbaren und erscheint daher in demselben Maasse, wie sich jener entwickelt, in immer grösserer Vollkommenheit. Im Naturstaat ist Alles nur auf die Befriedigung der nothwendigsten leiblichen Bedürfnisse des Menschen berechnet; daher erscheint auch die Gerechtigkeit hier nur ganz äusserlich und oberflächlich darin dass jeder Angehörige des Staates in der ihm zugewiesenen engen Thätigkeitssphäre bleibt, der Schuster bei seinem Leisten, der Bauer bei seinem Pfluge u. s. w. (II p. 369 B—372 D). Es ist nur der Schatten der Gerechtigkeit, der hier sichtbar wird [2]). Naturstaat.

Mehr enthüllt sich von ihr auf der nächsten Stufe, im Kriegerstaat, der sich aus dem Naturstaat entwickelt, indem dem dort allein vertretenen Nährstand der Wehrstand gegenübertritt. Dieser Staat ist ein dreifach gegliedertes Ganze, da in dem Wehrstand selber die Herrscher und solche, die diesen zur Seite stehen und sie unterstützen (ἐπίκουροι), unterschieden werden, und gibt, da seine Theile der Zahl wie der Natur nach den Theilen der Seele entsprechen, ein Bild der Seele im Grossen, also auch die Gerechtigkeit, soweit sie in ihm vorhanden ist, ein Bild derselben wie sie sich in der Seele selber, nicht bloss äusserlich in gewissen Handlungen darstellt. Sokrates und Glaukon glauben somit das Wesen der Gerechtigkeit, nicht blos ein Schattenbild zu haben und halten eben deshalb auch die Frage nach dem Nutzen derselben, von der das ganze Gespräch ausging, für erledigt [3]). Kriegerstaat.

Wir stehen an einem wichtigen Abschnitt. Auf die Bedeutung desselben macht uns Platon durch dasselbe Mittel wie im

1) II 369 A sagt Sokrates: Ἆρ' οὖν, ἦν δ' ἐγώ, εἰ γιγνομένην πόλιν θεασαίμεθα λόγῳ, καὶ τὴν δικαιοσύνην αὐτῆς ἴδοιμεν ἂν γιγνομένην καὶ τὴν ἀδικίαν;

2) Ἀρχήν τε καὶ τύπον τινὰ τῆς δικαιοσύνης nennt es Sokrates III 443 B und gleich darauf C εἴδωλόν τε.

3) IV p. 444 A f. Auch später bei einem Rückblick (VI p. 504 B) erklärt Adeimantos, dass ihm wie allen Anderen damals die Frage erledigt geschienen habe.

Phaidon (p. 84 Cff.) aufmerksam: wie dort Simmias und Kebes heimlich mit einander flüstern und erst dann mit den Einwänden hervortreten, die zur Erörterung des dritten Theils führen, so hier Polemarchos und Adeimantos (V p. 449 B). Zunächst freilich erscheint Alles, was in diesem neuen Abschnitt gegeben wird, nur wie eine Reihe von Nachträgen zu dem vorhergehenden. Wenigstens die Ueberschrift zu dem Kapitel von der Weiber- und Kindergemeinschaft, das wir jetzt im fünften Buche lesen, finden wir schon früher (IV p. 423 Ef.). Ebenso waren schon früher die beiden Klassen der Wächter, die Herrscher und die Helfer, geschieden worden, schon früher war erklärt, dass für den Charakter der Wächter ein philosophisches Element erforderlich sei (II 375 E, 376 BC); aber erst jetzt wird diese Scheidung schärfer durchgeführt und erscheinen die Herrscher als Philosophen und zwar in dem engeren Sinne dieses Wortes[1]. Auch die Berichtigung der früheren Darstellung, die hierbei gegeben wird, dass der Unterschied zwischenden Herrschern nicht bloss im Alter, sondern bereits in der ursprünglichen Natur zu suchen sei (vgl. VII 536 Cf. mit III 412 Df.), führt doch nur eine Andeutung aus, die bereits der Mythus (III 415 A) enthält, wenn er die Einen die goldenen, die Andern die silbernen nennt.

Philosophenstaat.

Urtheil über die Dichter.

Auch der Widerspruch, in den Sokrates dadurch mit sich geräth, dass er früher die Dichtung nur theilweise, jetzt aber ganz von seinem Staate ausschliesst (vgl. X 595 A mit III 397 D), spiegelt keineswegs Platons eigene Entwickelung und war nicht unbeabsichtigt von ihm, sondern fügt sich in den methodischen und künstlerischen Plan des Werkes, insofern darin ein Gespräch der Wirklichkeit möglichst treu dargestellt werden sollte, in solchen aber die Gedanken allmählig reifen, sich klären und berichtigen: so waren erst jetzt die Prämissen zu einem Schluss gegeben, der das Verhältniss der

1) Die σοφία erscheint noch IV 428 B ff. ganz allgemein als das Wissen, vermöge dessen der Staat gut regiert wird. Auch wenn den Wächtern früher schon φιλοσοφία zugeschrieben wird, so ist dies in dem weiteren Sinne zu nehmen, dessen dieses Wort noch in der Zeit des Isokrates fähig war. Die ἐπιστήμη von den Ideen und dem ἀγαθὸν tritt erst später hervor.

Dichtkunst zum Staat viel tiefer fasst als dies früher möglich war [1]).

Wir gewahren überhaupt in diesem Abschnitt einen Fortschritt von einer mehr populären zu der streng wissenschaftlichen Betrachtungsweise, der parallel ist mit dem Uebergang von dem Hervorheben des kriegerischen Charakters an den Wächtern (φύλακες) zu demjenigen des philosophischen, und es findet sonach zwischen diesem Abschnitt und dem früheren dasselbe Verhältniss statt wie zwischen letzterem und dem Prooimion, d. h. eine mehr exoterische Methode muss auch in diesem Falle einer andern tiefer in die Sache eingehenden weichen. Fortschritt von der populären zur wissenschaftlichen Betrachtungsweise.

Spüren wir schon hieran, dass wir auf eine neue Stufe der dialogischen Erörterung getreten sind, so drängt sich dies noch mehr bei Betrachtung der Art auf, wie sich jetzt die Gerechtigkeit dar stellt. Zunächst freilich scheint für die Erkenntniss derselben in diesem neuen Abschnitt nichts Sonderliches gewonnen zu werden. Abgesehen davon, dass in dem Maasse, als das Wesen des Staates deutlicher wird und zugleich die von der Gerechtigkeit ausgehenden Wirkungen klarer hervortreten, wir besser einsehen, dass Einheit und Glück im Einzelnen wie im Ganzen auf ihr beruhen, so ist das Bild, das IX 588 C ff. von ihr entworfen wird in wie fern sie sich in der Seele darstellt, zwar kräftiger und plastischer, im Wesen aber doch kein anderes als das, welches uns bereits IV 443 D f. gezeigt worden war. Aber je treuer das Portrait, desto lebhafter ruft es in uns die Erinnerung an das Original hervor. Schon VI 507 B war von den Ideen die Rede gewesen, 517 E auch eine solche der Gerechtigkeit genannt worden; trotzdem hatte man nach wie vor das Bild der Gerechtigkeit, wie es sich durch das Medium der dreifach getheilten Seele darstellt, für das Wesen selber genommen. Diese Ansicht hatte sogar noch einmal IX 580 D ff. einen sehr energischen Ausdruck gefunden. Da stellt sich X 611 B ff. heraus, dass auch die Seele in dieser Welt nur entstellt erscheint und ihrem ursprünglichen Wesen nach durchaus einfach ist, und Sokrates lässt uns ahnen Darstellung der Gerechtigkeit.

1) Noch scheint eine Hindeutung auf dergleichen kommende Erörterungen schon in III p. 392 C zu liegen.

(611 C), dass es auch mit der Gerechtigkeit sich ähnlich verhält. So schreitet die Darstellung auch der Gerechtigkeit über die drei Stufen vor, auf denen nach Platon überhaupt die Dinge sich den Menschen offenbaren (VI 510 Bff.). Ihr Schattenbild erblicken wir im Naturstaat, heller tritt sie in die Erscheinung im Kriegerstaat, so dass man hier bereits ihr Wesen zu haben glaubt, in Wahrheit enthüllt sich dasselbe aber erst auf der dritten Stufe da, wo alles sich zur Höhe der Idee erhebt, wo aus den Wächtern und nur klugen und weisen Regenten Philosophen werden und der Staat, der in der Wirklichkeit und Natur gegründet schien, als ein Ideal in den Wolken verschwindet (IX 592 A). In dieser idealen Sphäre löst sich auch für den denkenden Leser endgiltig die anfängliche Frage nach dem Nutzen, welchen die Gerechtigkeit bringt, oder dem Glück, welches sie gewährt: denn wie könnte darüber, ob sie ein Gut sei, jetzt noch eine Frage sein, nachdem das höchste Gut als der Urquell aller Ideen erschienen (VI 508 Eff.) und die Gerechtigkeit unter die Ideen aufgenommen ist?

Mythus. So bereits im Uebersinnlichen wandelnd sind wir vorbereitet, die Seele auf ihrem Gange durchs Jenseits zu begleiten, wie es uns der das ganze Werk abschliessende Mythus schildert. Wir dürfen denselben als einen abgesonderten Theil betrachten, obgleich er in mehr als einer Beziehung an den grossen eschatologischen Mythus des Phaidon erinnert und wir diesen zur vorausgehenden dialektischen Erörterung als deren letzte Blüthe gerechnet haben. Aber während der Mythus des Phaidon nur populär schildert und ausmalt, was vorher wissenschaftlich erschlossen war, darf sich der Mythus der Republik eines neuen Gedankens rühmen und deshalb eine grössere Selbständigkeit beanspruchen. Vorher war das Wesen der Gerechtigkeit erörtert worden und es hatte sich damit im Zusammenhang auf jeder neuen Stufe der Betrachtung von Neuem ergeben, dass dieselbe für den, der sie besitzt, ein Gut sei. Von den äussern Belohnungen und Ehren, die dem Gerechten zufallen, war der Forderung der beiden Brüder Adeimantos und Glaukon gemäss (II 358 B. X 367 Bff.) zunächst abgesehen worden. Jetzt (X 612 B) wird hierauf zurückgegriffen und werden damit, namentlich durch die Schilderung der

Schicksale, welche den Gerechten und Ungerechten nach dem Tode erwarten, Betrachtungen ergänzt, wie sie bereits das erste Buch angestellt hatte; denn von den Belohnungen und Strafen im Hades war dort (I 330 D) nur eine Andeutung gegeben worden [1].

Fünfzahl der Theile.

Indem sich so der Anfang mit dem Ende in Eins zusammenzieht, wird ein in sich abgeschlossenes Ganze gebildet. Sowohl die Fünfzahl der Theile, in die es sich gliedert, als deren Verhältniss unter einander erinnern an die Composition des Phaidon und so zeigt auch dieses Werk, das man sich gewöhnt hat als ein Compendium der platonischen Lehre anzusehen [2], einen gewissen dramatischen Aufbau. Um ihn sich zu verdeutlichen, genügt ein einzelnes Drama nicht; wohl aber kann die Wallenstein-Trilogie unseres Dichters hierzu dienen. Es sind zunächst die äusseren, vom Helden ausgehenden Wirkungen, die im Lager und seinen Soldaten sichtbar werden; sein Wesen selber glauben wir sodann in den Piccolomini zu haben, wo uns nicht bloss die vertrautesten Mitwisser seiner Pläne vorgeführt werden, sondern auch Wallenstein selber zuerst die Bühne betritt; und doch die volle Tiefe dieser Persönlichkeit, der ganze Umfang ihrer Absichten enthüllt sich uns erst im dritten Stück der Trilogie. In derselben Weise schreitet auch die Darstellung der Gerechtigkeit

Dramatischer Aufbau.

1) Zeller, Philos. d. Gr. II a 470 Anm.[3]

2) Dem Charakter eines Compendiums enspricht Folgendes. IV 427 D ist durchaus nicht ohne Weiteres klar, weshalb die Zahl der Tugenden nur vier sein soll. Auch über die Idee des Guten wird mit einer, der Schwierigkeit der Sache nicht entsprechenden Kürzeweggegangen. Noch Anderes der Art wäre zu nennen, was darauf deutet, dass Platon bei der Abfassung der Republik sich an die Vorschrift seines Phaidros band und für solche schrieb, die sich beim Lesen an genauere mündliche Erörterungen über dieselben Gegenstände erinnerten. Uebrigens trifft auch hier die Republik wieder mit dem Phaidon zusammen, wo p. 72 E als bekannt vorausgesetzt wird, dass alles Lernen auf der Wiedererinnerung beruhe. Doch mag hier ein Citat des Menon vorliegen. Damit diese compendiarische Kürze sich mit der fingirten Scenerie des Gespräches vertrüge, hat Platon beide Male solche Mitunterredner des Sokrates gewählt, die besonders begabt und besonders vertraut mit ihm waren, und denen er daher Vieles nur anzudeuten brauchte was Anderen gegenüber einer eingehenderen und breiteren Auseinandersetzung bedurft hätte.

vorwärts mit dem Exoterischsten beginnend und im Mittelpunkt des Wesens endend.

Der Staat ist in einer Hinsicht unter den platonischen Dialogen das grösste Kunstwerk, weil sich hier die Kunst an dem sprödesten Stoff versucht hat; aber eben deshalb ist er eigentlich kein Kunstwerk mehr, sondern ein Kunststück, woran wir wie an einer Statue aus Porphyr die Kunst zwar erkennen und bewundern, aber nicht mehr geniessen können. Er ist ein grossartiges Denkmal des Streites, in den Platon mit sich selber gerieth, da er durch den Zug seiner Gedanken über Sokrates hinausgeführt, durch Pietät und Gewohnheit aber noch im Banne der sokratischen Tradition festgehalten wurde. Während Sokrates nie über eine Kritik einzelner politischer Institutionen und der Staaten der Wirklichkeit hinausgekommen war, hatte Platon dieselbe nur benutzt, um sich den Boden zu ebnen, auf dem er das Gebäude seines Idealstaates errichtete; da solche Konstruktionen dem historischen Sokrates ganz fremd waren, so konnte Platon, wenn er sie doch durch ihn vor den Augen des Lesers wollte ausführen lassen, ohne die historische Treue zu sehr zu verletzen, dies nur dadurch erreichen, dass er sie in die Behandlung eines andern Themas, die Untersuchung über den Begriff der Gerechtigkeit, einfügte, sie gewissermaassen darin versteckte.

Anschluss an den historischen Sokrates.

Widersprüche in der Composition.

Hierdurch kam aber ein Widerspruch in das Werk, das Spiegelbild des Streites, an dem Platons eigene Seele litt: denn was in Wirklichkeit der Hauptgegenstand der Erörterung ist, der Aufbau des Idealstaates, erscheint jetzt nur als Mittel zum Zweck. Diesem Widerspruch gesellt sich ein anderer. Wenn wir von dem Prooimion absehen, so ist es in der Hauptsache Sokrates allein, der die Untersuchung über die Gerechtigkeit führt, seine eigenen Gedanken darüber entwickelt[1]; nur hin und wieder bestätigen die beiden Söhne des Ariston durch ihr Ja oder Nein je nach der Art der an sie gestellten

Der Dialog nur Schein.

1) Bezeichnend ist, dass Sokrates II 368 C von den anwesenden aufgefordert wird zu forschen (διερευνήσασθαι) was die Gerechtigkeit sei. Vgl. auch Krohn, S. 28, 84 f. Das Prooimion oder erste Buch hielt man sonst für das Muster eines echten Dialogs, nach Weise der früheren platonischen: aber auch hier ergibt sich von p. 350 C an Thrasymachos darein, dem Sokrates so zu antworten, wie dieser es wünscht.

Fragen die Ergebnisse der sokratischen Forschung; weder hat es Sokrates nöthig, seine Ansichten gegen ihre abweichenden zu vertheidigen[1]), noch ist es seine maieutische Kunst, die ihnen die vorgetragenen Gedanken entlockt. In Wahrheit haben wir also einen Monolog des Sokrates vor uns, nur der Schein des Dialogs wird noch gewahrt[2]) und auch an diesem Widerspruch zwischen Form und Wesen trägt der Zwang der sokratischen Tradition die Schuld, von dem Platon sich damals noch nicht frei machen konnte und ohne den er gewiss die Form des zusammenhängenden Vortrags schon damals gewählt haben würde.

System der platonischen Lehre.

Derselbe Zwang hat noch einen dritten Widerspruch verschuldet. Der reiche Inhalt des platonischen Staates bleibt nicht bei dem stehen, was wir eine Politik nennen, sondern dehnt sich aus fast bis zu einem System der platonischen Lehre überhaupt. Ein solches in einzelne Abschnitte zu zerlegen erscheint unerlässlich, wenn die Uebersicht über das Ganze nicht verloren gehen soll. Trotzdem hat Platon diese Theilung nicht vorgenommen — denn ich setze voraus, dass die jetzige Eintheilung in Bücher nicht von ihm herrührt — und was in die Stelle derselben tritt, die nachgewiesene dramatische Gliederung, erreicht jenen Zweck nicht, da darin die einzelnen Theile in der kunstvollsten Weise in einander übergeleitet werden und eben deshalb nicht augenfällig genug hervortreten. Auch hier war ihm die sokratische Form des Dialogs hinderlich. Im Allgemeinen vertrug sich

Eintheilung in Bücher.

1) Die Ansichten, gegen welche Sokrates spricht und die allerdings Glaukon und Adeimantos geltend machen, sind doch nicht deren eigene Ansichten, wie beide II 361 E und 367 A f. ausdrücklich versichern. Auch hierin gleicht ihre Stellung derjenigen des Simmias und Kebes im Phaidon, die ebenfalls ihre Einwände gegen Sokrates nicht erheben, um ihn zu widerlegen, sondern nur um ihn dadurch zu einer weiteren und noch genaueren Erörterung des Gegenstandes zu veranlassen.

2) So spricht Sokrates IX 583 C wie Einer, dem das Ergebniss der Untersuchung schon fest steht und der nur nachträglich noch durch die dialogische Form darauf hinleiten will: ὧδ', εἶπον, ἐξευρήσει σοῦ ἀποκρινομένου ζητῶν ἅμα. In X 593 B scheint er schon im Begriff, in zusammenhängender Rede seine Meinung vorzutragen: daher ἄκουε δή; da besinnt er sich, dass er die dialogische Form inne zu halten hat und deshalb fügt er hinzu μᾶλλον δὲ ἀποκρίνου.

die dialogische Form wohl mit der Eintheilung in Bücher, wie genug Beispiele aus späterer Zeit lehren. Platon hätte das Ganze in verschiedene Gespräche zerlegen und jedes dieser Gespräche einer besonderen Zeit, sei es einem besonderen Tage oder auch nur einem Vormittag oder Nachmittag, wie Cicero einmal im Gespräche vom Redner, zuweisen können, indem er sie zu kleineren dialogischen Ganzen abrundete. Aber was im Allgemeinen möglich war, war es im Besondern nicht, weil ein solches Abbrechen und Wiederaufnehmen des Gesprächs gegen die Gewohnheit des Sokrates gewesen wäre, der jede Erörterung, die er für sich allein oder mit einem Andern begonnen hatte, ohne Rücksicht auf Zeit und Ort zu Ende zu führen pflegte. Das Festhalten an der sokratischen Form des Dialogs verlangte daher den ununterbrochenen Fortgang desselben [1]. Indem Platon dieser Forderung nachkam, glaubte er zwar die historische Treue gegenüber seinem Lehrer und dessen Gesprächen zu wahren; umsomehr aber verstiess er gegen die allgemeine Natur der menschlichen Gespräche, deren keines jemals so lange Zeit hindurch in ununterbrochenem äusserst künstlich verflochtenem Zusammenhange und noch dazu über so schwierige, die ganze Geisteskraft des Menschen in Anspruch nehmende Fragen geführt worden ist [2]. Doch daran brauchte Platon sich nicht zu kehren, da er wie die Persönlichkeit des Sokrates eben so gut auch seine Gespräche in eine ideale Sphäre erheben durfte. Der Versuch, diese gewaltige Gedankenmasse in der knappen Form des sokratischen Dialogs zu bändigen, war wohl des grössten Künstlers werth. Aber er ist misslungen; die Deutlichkeit der Gliederung, eine

1) Hierzu kann mit Nutzen Schellings Bemerkung, Clara S. 140 (Sonderabdruck 1865) verglichen werden: »Ich weiss nicht, sagte ich, aber der Roman widerspricht seiner Natur nach der Einheit der Zeit und der Handlung, im philosophischen Gespräche dagegen scheint mir diese gerade so wesentlich wie im Trauerspiele, weil dort alles so ganz innerlich vorgeht, wegen des engen Gedankenzusammenhanges gleichsam auf der Stelle, ohne sich von dem einmal eingenommenen Orte wegzubegeben, entschieden werden muss.

Ohne Zweifel, sagte sie lächelnd, damit der zarte, flüchtige, oft auf bloss augenblicklichen Wendungen beruhende Gedankenzusammenhang nicht verklinge?«

2) Vgl. auch Birt, Das antike Buchwesen S. 473 f.

der Hauptbedingungen eines jeden Kunstwerkes ging verloren. Auch Platon musste es an sich erfahren, dass es nicht mehr anging, den neuen Wein in die alten Schläuche zu füllen.

Der Dialog als Essay.

Platons Staat, indem er die Form des Dialogs zu sprengen droht, bezeichnet eben damit den Uebergang von der Form des Essay zu einer mehr systematisirenden Darstellungsweise. Je nach der Verschiedenheit der Zeiten pflegt die eine oder die andere dieser Darstellungsweisen mehr bevorzugt zu werden. In der ältesten Zeit der griechischen Prosa entschloss man sich nicht so leicht zum Schreiben und Veröffentlichen eines Buches wie heutzutage; wenn man überhaupt dazu kam, so war es in der Regel wohl erst in späten Jahren[1]) und hatte dann bei einem einzigen Werke sein Bewenden. Auch in neuerer Zeit haben grosse Entdecker wie Kopernikus und Kant lange gezögert, bevor sie das Publikum die Frucht ihres Nachdenkens kosten liessen, und jene Werke der ersten griechischen Philosophen waren fast alle durch irgend eine epochemachende Entdeckung ausgezeichnet. Ihre Verfasser zogen darin die Summe des eigenen Lebens, sie wollten etwas Abschliessendes, etwas Zusammenfassendes geben und hatten weder die Absicht noch den Glauben, nur persönliche Ansichten auszusprechen, damit dieselben mit andern im Kampfe sich versuchten. Sie fühlten sich als Träger einer Offenbarung.

Dieses Gefühl, über die Masse der Menschen hinauszuragen, prägte sich auch in ihrer Sprache aus, die keineswegs die der grossen Masse und des alltäglichen Lebens war, sondern eine getragene, halb oder ganz poetische, und nicht selten wie die Rede eines Propheten klang, wovon uns der Vortrag des Pythagoreers in Platons Timaios noch eine Vorstellung geben mag.

Natur des Essay und Stellung in der Zeit.

Nicht immer aber ist, wie es damals war, die schriftstellerische Leistung die Frucht eines ganzen Lebens, die vom Baume fällt, wenn sie reif ist. Zu anderen Zeiten dient die Literatur dem Tage. Ueber die vorübergehenden Ereignisse und Erscheinungen desselben lässt sie sich vernehmen;

1) Thales hat überhaupt nichts geschrieben; Anaximander erst mit 64 Jahren sein Werk verfasst, wie wenigstens wahrscheinlich ist, und von Anderen lässt sich Aehnliches annehmen, weil es in der Natur der Sache liegt.

in den Streit der Ansichten, der sich darüber entspinnt, will der Schriftsteller auch die seinige hineinwerfen. Die gesammte Literatur gleicht einer im weitesten Kreise geführten Konversation und es ist natürlich, dass, was der Einzelne hierzu beiträgt, in keiner Weise etwas Vollendetes ist. Man stellt die Gegenstände nicht systematisch dar, sondern beleuchtet sie von dieser oder jener Seite und ist es in der Hast des »Fertigstellens« sogar zufrieden, blosse Fragmente herauszugeben; nachlässig wie in Bezug auf den Inhalt, ist man auch in der Form, die man sich gar nicht die Mühe nimmt, ihres subjektiven Charakters zu entkleiden. Man scheut sich nicht, Skizzen, Studien, Versuche dem Publikum darzubieten. Das ist der Boden, auf dem die Literatur des Essay gedeiht, mag in der Natur desselben mehr das Journalistische, wie bei Addison, oder das Subjektive, wie in Montaignes Selbstbekenntnissen, oder endlich das Benutzen einzelner Erscheinungen zum Anknüpfen weiterer Gedanken, wie bei Macaulay, hervortreten.

Eine solche Zeit des Essay war das 18. Jahrhundert, wo man in übermüthiger Laune sogar Gott zum Essayisten machte[1]). Für Griechenland kam sie im Laufe des fünften

Sophisten. Jahrhunderts mit der sophistischen Bewegung. Innerhalb der Naturphilosophie selber giebt sich dies zu erkennen, wenn man die umfangreiche über die verschiedensten einzelnen Gegenstände sich erstreckende Schriftstellerei Demokrits mit derjenigen seiner Vorgänger vergleicht, die die Fülle ihrer Resultate in ein einziges Werk zusammendrängten. Noch mehr aber kam diese essayistische Behandlung in den Gesprächen

Sokrates. des Sokrates zum Vorschein, deren Spiegelbild wiederum die Dialoge der Literatur waren. Wie schon angedeutet wurde,

Essay und Gespräch. ist das Gespräch dem Essay verwandt und man wird es daher keinen Zufall nennen, dass ein Meister auf dem Gebiete dieser Literaturgattung, wie Addison, zugleich ein Meister in der Conversation war. Ist doch der Essay auch vielfach nichts weiter als ein verkümmertes Gespräch und in manchem Essay

1) Friedrich Schlegel schreibt »Aus Schleiermachers Leben« III S. 77, dass er das Universum selbst für einen Essay nicht sowohl im Stil des Hemsterhuys als Garvens halte.

Montaignes würden die mit einander ringenden, auf und abwogenden Gedanken sich deutlicher gegen einander abheben, wenn der Verfasser sie in die Form eines Dialogs gebracht hätte.

Die platonischen Dialoge.

Auch die platonischen Dialoge sind grossentheils Essays und zwar in einem doppelten Sinn. Sie sind es einmal, insofern die sokratischen Gespräche, die sie nachahmen, etwas vom Charakter des Essay an sich tragen und wie dieser von unbedeutenden Anlässen ausgehend sich mehr und mehr vertiefen [1]; sie sind es aber auch deshalb, weil wenigstens in vielen Fällen wohl der Schriftsteller erst durch eine zufällige äussere Gelegenheit veranlasst wurde, den betreffenden Dialog niederzuschreiben, seinen Gedanken gerade diese besondere Richtung zu geben. Natürlich sind wir nur sehr selten im Stande, in dem einzelnen Falle genau anzugeben, welches diese Gelegenheit war, und müssen zufrieden sein, wenn uns vergönnt wird hin und wieder Vermuthungen darüber aufzustellen. So scheint der Gorgias seinen äusseren Anlass im Tod des Archelaos gehabt zu haben (vgl. oben S. 126). Auch für das Symposion fehlt es an einem solchen nicht, mag man denselben nun, wie neuerdings wiederholt geschehen ist [2], in der Stiftung des philosophischen Thiasos der Akademie erblicken, oder in dem Erscheinen von Xenophons gleichnamigen Dialog, der Platon zur Rivalität und Kritik aufforderte. Den Phaidros hat man längst und öfter für Platons Antrittsprogramm bei Eröffnung seiner Schule erklärt; sonst könnte man darin auch die Rezension einer Rede des Lysias sehen, die sich von hier aus, ähnlich wie Macaulays Essay über Milton, zu selbständigen Betrachtungen höherer und allgemeinerer Art erhebt. Ein Werk wie der Euthydem vollends, so durch und durch polemisch,

Gorgias. Symposion. Phaidros. Euthydem.

1) Das Ausgehen vom Gelegentlichen rechnet Niebuhr, Lebensnachrichten I 508 zu den Kennzeichen des rechten Dialogs. Die ganze sokratische Literatur, ausgehend von Sokrates' Leben und Sterben und der Verherrlichung desselben dienend, ist eine Reihe von Essays, die ihre Einheit hat in einer einzigen Persönlichkeit, ähnlich wie Addisons Essays im Spectator in mehreren fingirten und Montaignes in der Persönlichkeit des Verfassers.

2) Vgl. Wilamowitz in den Philolog. Unterss. IV S. 282 und L. von Sybel, Das Symposion S. 10.

ist ohne einen von aussen kommenden Anstoss gar nicht zu verstehen und noch von manchem andern Dialog mag dasselbe gelten, dass er nicht das nothwendige Ergebniss der bisherigen Entwickelung des platonischen Geistes ist, sondern durch einen äusseren zufälligen Umstand hervorgerufen. — Wie der Ursprung so gleicht auch die Absicht der platonischen Dialoge derjenigen von Essays. »Anzuregen nicht zu erschöpfen bleibt ja die bescheidene Aufgabe des Essays« hat ein neuerer Schriftsteller gesagt [1]) und seit Schleiermacher kann kaum noch bestritten werden, dass auch Platon mit einem grossen Theil seiner Schriftstellerei nichts Anderes bezweckte. Dass ihm dies gelungen ist, bestätigt Aristoteles, wenn er den sokratischen Dialogen die καινοτομία nachrühmt [2]). Freilich nur von einem Theil der platonischen Dialoge gilt dies, also z. B. nicht von dem »Staat«. Derselbe will seinen Gegenstand erschöpfen und seine Darstellung in systematischer Weise abschliessen; er kann auch nicht die Geburt eines Augenblicks, der Berührung vorübergehender äusserer Verhältnisse mit Platons Geiste sein sondern lässt sich nur verstehen als das Ergebniss langjähriger geistiger Arbeit, die endlich einmal Gestalt gewinnen und sich äussern musste.

Der Staat.

Die Sprache.

Die Sprache lehrt uns Aehnliches über die Natur der platonischen Dialoge. Der echte Essayist schreibt wie er spricht; es gehört recht eigentlich zu seinem Wesen, sich gehen zu lassen in den Gedanken wie in der Form. Denselben Grundsatz spricht Platon aus [3]). Sich um Namen zu sorgen scheint ihm kleinlich, so lange die Sachen noch so viel zu thun geben; und je weniger er sich um Worte gekümmert hat, desto reicher hofft er im Alter an Gedanken zu

1) Treitschke, im Vorwort zur 1. Auflage seiner historischen und politischen Aufsätze.

2) Damit hängt zusammen, dass so häufig in den platonischen Dialogen die Erörterung zum Schluss als unvollständig bezeichnet und eine Fortsetzung zu einer anderen Zeit in Aussicht genommen wird, so Theaitet, p. 210 D. Kratyl. p. 440 E. Protag. p. 361 E.

3) Theaitet, p. 184 C: τὸ δὲ εὐχερὲς τῶν ὀνομάτων τε καὶ ῥημάτων καὶ μὴ δι' ἀκριβείας ἐξεταζόμενον τὰ μὲν πολλὰ οὐκ ἀγεννές, ἀλλὰ μᾶλλον τὸ τούτου ἐναντίον ἀνελεύθερον.

sein[1]). Daher scheut er sich nicht, bald dasselbe Wort in verschiedener Bedeutung[2]), bald zur Bezeichnung des gleichen Begriffes verschiedene Worte zu brauchen[3]). Für die Späteren, die durch die Philosophen ihrer Zeit und namentlich durch die Stoiker an eine strenge Terminologie gewöhnt waren, wurde dadurch das Verständniss der platonischen Schriften erschwert[4]). Für Platon war es unerlässlich, so und nicht anders zu schreiben, da er die lebendigen Gespräche des Sokrates nachbilden wollte. Seine Sprache sollte die des täglichen Lebens sein und sie ist dies auch mit der Fülle ihrer Worte und Wendungen, in der Freiheit des Satzbaus und den tausend kleinen Nachlässigkeiten, die sich nicht hererzählen lassen. Welcher Abstand, wenn man sie mit der Sprache der gleichzeitigen Rhetoren verglich[5]). Selbst die attische Komödie gibt uns kein so treues Bild der gewöhnlichen Rede. Sprache des täglichen Lebens.

Aber wie hier der Zwang des Verses hinderlich war, so fällt auch die Sprache der platonischen Dialoge keineswegs mit derjenigen zusammen, die man zu Platons Zeit in der guten Gesellschaft Athens sprach. Eine Reihe von Ionismen, poetischen und veralteten Formen, die jedenfalls seit der Zeit, da Platons schriftstellerische Thätigkeit begann, aus der lebendigen Sprache Attikas verschwunden waren[6]), treten uns in seinen Schriften Kunstsprache.

1) Die Belege bei K. Fr. Hermann, Gesch. u. Syst. d. pl. Philos. S. 573, 105 f. Vgl. auch o. S. 92, 2.

2) Diog. Laert. III 63 f. bemerkt dies in Bezug auf σοφία und φαῦλος.

3) Dies gesteht er selbst, Ges. III 693 C, in Bezug auf σωφρονεῖν, φρόνησις und φιλία.

4) Diog. III 63: ὀνόμασι δὲ κέχρηται ποικίλοις πρὸς τὸ μὴ εὐσύνετος εἶναι τοῖς ἀμαθέσι τὴν πραγματείαν.

5) In Bezug auf die Zulassung von Hiaten bemerkt dies Cicero Orator 151 vgl. dazu Blass, Att. Bereds. II S. 426 f.

6) In der Rep. VII 533 B lesen wir τετράφαται. Derartige Formen kommen nach Meisterhans Grammatik d. a. I. S. 75 auf Inschriften seit dem Jahr 410 ab. — ατο im Plusquamperfekt und Optativ finden sich noch bei Thukydides und Aristophanes s. Gerth in Curtius' Stud. I 2 S. 229. Die alten Formen des Plusquamperfekts wie ᾔδη u. s. w., die nach Panaitios sich in den Handschriften fanden, aus der lebendigen Sprache aber bereits in der letzten Zeit des Aristophanes verschwunden waren (s. Stallbaum zu Platon Sympos. p. 198 C), treten uns bei Platon in den verschiedensten Dialogen, früheren, Apologie und Protagoras, und späteren entgegen. Nach Aelius Dionysius bei Eusthat. zur Il. K. 813

entgegen und zwar in den späteren häufiger als in den früheren. Die Sprache verliert mehr und mehr den Charakter der mündlichen Rede und wird zu einer literarischen. Gleichzeitig tritt an die Stelle des freien sokratischen Forschens allmählig ein gewisser Dogmatismus und dieses Erstarren des Denkens ist von einem Erstarren auch der Sprache begleitet, Terminologie. die für einzelne Begriffe bestimmte Kunstausdrücke bildet[1]).

scheint es, dass Platon auch πράσσω, θάλασσα u. s. w. schrieb wie Thukydides; es gehörten diese Formen wohl zu der ionisirenden weicheren Sprache der Hauptstadt (ὑποθηλυτέρα διάλεκτος nennt sie Aristoph. fr. inc. 98 Mein.), während diejenigen auf ττ wohl dem Musterdialekt der μεσογεία (Philostrat. v. soph. II 1 p. 553) entnommen sind und deshalb nicht zufällig an den boiotischen Dialekt (Meister, Dial. I 264 f.) erinnern. Die Dative in οισι finden sich in sicheren Beispielen nach Schneider zur Rep. III 389 B nur in der Republik, im Timaios und in den Gesetzen. Ὀστέα und ὀστέοις lesen wir im Phaidon, κεραμέαν im Lysis (s. dazu Kühner-Blass, Ausf. Gr. I 402, 3 und Rutherford, Phryn. S. 287 f.), Θησέες im Theaitet p. 169 B. Hierzu kommen noch einzelne Worte wie γάνυσθαι, das sich in der älteren Zeit ausser bei Dichtern nur noch im Phaidr. 234 D findet, ähnlich εὕδω; νᾶμα, das im Gorgias und Phaidros; λίσσομαι, das in der Prosa ausser bei Herodot noch in der Republik begegnet u. s. w. u. s. w. Es fehlt noch sehr an einer genügenden Sammlung alles hier einschlagenden Materials.

1) Das Bedürfniss nach möglichster Bestimmtheit des Ausdruckes spricht sich schon Theaitet. p. 184 C in den Worten aus, die auf die, S. 245, 3 citirten folgen: ἔστι δὲ ὅτε ἀναγκαῖον, οἷον καὶ νῦν ἀνάγκη ἐπιλαβέσθαι τῆς ἀποκρίσεως, ἣν ἀποκρίνει, ᾗ οὐκ ὀρθή· σκόπει γάρ, ἀπόκρισις ποτέρα ὀρθοτέρα, ᾧ ὁρῶμεν, τοῦτο εἶναι ὀφθαλμούς, ἢ δι' οὗ ὁρῶμεν, καὶ ᾧ ἀκούομεν, ὦτα, ἢ δι' οὗ ἀκούομεν; Auf Kunstausdrücke, wenn auch erst sich bildende, bei Platon hat Eucken hingewiesen in seiner Gesch. der philosophischen Terminologie S. 14 ff. Eine Reihe von solchen citirt er namentlich aus dem Sophisten und Politikos, also Dialogen der späteren Zeit (S. 20, 2). Doch begegnet uns ebenda, wo sich das Bedürfniss nach möglichst scharfer Ausdrucksweise äussert, im Theaitet, schon die Bildung eines Kunstausdruckes wie ποιότης p. 182 A (vgl. dazu Stallbaum u. den Schol.). Mehr bietet die Republik, wie in der Sonderung der verschiedenen Erkenntnissstufen durch die Fixirung der Worte διάνοια u. s. w. an bestimmte derselben VI 511 E oder in der Verwendung von ὃ ἔστι, welche dem aristotelischen τί ἐστι vorarbeitet, X 597 A ὃ δή φαμεν εἶναι ὃ ἔστι κλίνη 597 C αὐτὴν ἐκείνην ὃ ἔστι κλίνη oder in der Verbindung αὐτὸ δικαιοσύνην ἐπαινοῦντες II 363 A. Stallbaums Anmerkung zu der letzten Stelle liefert die merkwürdigen Belege, wonach die gleiche Verbindung sich ausserdem im Parmenides und im Theaitet findet. Dieselbe macht es auch glaublich, dass Bildungen wie αὐτοάνθρωπος und

Bei einem Denker wie Platon ist es von vorn herein wahrscheinlich, dass sich diese Umwandelung nicht ganz unbewusst vollzogen hat. Neue Wörter und Ausdrücke zu bilden zur bestimmteren Bezeichnung neuer Begriffe, dazu konnte er leicht gelangen, ja musste er consequenter Weise geführt werden von dem Standpunkt aus, den wir ihn im Kratylos einnehmen sehen: denn hiernach ist die Sprache nichts als ein Stoff in der Hand des Menschen, worin derselbe willkürlich seine Gedanken ausprägen kann. Und bedenken wir, wie er sonst bestrebt ist, die in seinen Dialogen auftretenden Personen bis ins Einzelne der Sprache hinein zu charakterisiren, dass er ihren Stil, aber auch ihre Dialekte nachbildet[1], so könnte es abermals nur consequent erscheinen, dass er in die attische Prosa seiner Dialoge scheinbare Ionismen und poetische Formen aufnahm, weil das alterthümliche Ansehen, das dadurch die Rede erhielt, zu der Scene der Dialoge, Dialekte.

αὐτοΐππος (Aristoteles, Metaph. VII 16 p. 1040 b 32) bereits von Platon vorgenommen wurden und nicht, wie Baeumker, Rh. Mus. 1879 S. 76, meint, Neuerungen des Aristoteles sind. Platon mag übrigens im Kreise seiner Schüler und beim mündlichen Vortrag manches gewagt haben, wovor er beim Schreiben noch zurückscheute. Dahin gehören Worte wie τραπεζότης κυαθότης oder doch analoge, über die der Kyniker Antisthenes spottete, vgl. Zeller, Philos. d. Gr. IIa S. 254, 1³ und Lehrs de Aristarchi stud. Hom. S. 257 f³.

1) Bekannt sind die unübertrefflichen Nachbildungen im Symposion und Protagoras, die den Stil oder die Manier gewisser Schriftsteller betreffen. Derselben Art ist was dem Polos Gorg. p. 448 C in den Mund gelegt wird. Dass Platon auch Kleinigkeiten des Dialektes nachahmt, zeigt das ἴττω Ζεὺς oder, wie Ahrens wollte, ἴττω Δεὺς des Thebaners im Phaidon p. 62 A. Aehnliches, uns jetzt verborgen, steckt vielleicht noch mehr in den platonischen Dialogen. Der Scholiast zu Gorg. p. 450 C bemerkt, dass die Worte χειρούργημα und κύρωσις, deren sich Gorgias dort bedient, aus dessen einheimischem Dialekt, dem Leontinischen, entnommen seien. Das mag die Vermuthung eines alexandrinischen Grammatikers sein, der für den Gebrauch so seltener Worte nach einer Erklärung suchte, und aller Wahrscheinlichkeit nach schiesst sie über ihr Ziel hinaus. Aber so viel scheint richtig zu sein, dass mit dem Gebrauch des Wortes κύρωσις Platon auf eine Eigenthümlichkeit des Gorgias hindeuten wollte: wenigstens bedient sich Sokrates, als er p. 450 D f. den Gedanken des Gorgias aufnimmt, statt κύρωσις des geläufigeren κῦρος, worauf der Scholiast sowohl als Olympiodor nicht verfehlt haben hinzuweisen, und dasselbe κύρωσις kehrt bei keinem älteren Schriftsteller

dem Athen der Vergangenheit, besser zu passen schien, weil er die Konversationssprache geben wollte, wie sie von Sokrates gesprochen wurde und nicht wie sie von seinen eigenen damals lebenden Zeitgenossen. In diesem Falle müsste aber Platons Copie der wirklichen Sprache eine misslungene genannt werden.

Gemisch aus Literatur- und Volkssprache.

Wahrscheinlicher ist daher, dass es Platon ergangen ist wie unseren Romantikern und Germanisten, wie schon Lessing und Reiske, dass er nämlich um die Muttersprache wieder zu kräftigen und anzufrischen, theils die älteren Werke der Literatur benutzte[1]), theils unmittelbar aus der Rede des Volkes schöpfte[2]). So entstand eine Kunstsprache, in der Aeltestes und Neustes friedlich neben einander herging, ähnlich wie bei Euripides[3]) und Kritias[4]). Besonders die homerischen Gedichte beutete er für diesen Zweck aus, deren Citate schliesslich mit der eigenen Rede unlösbar und kaum noch erkennbar verwuchsen[5]) und die also hier wieder einmal ähnliche Dienste thaten wie uns Deutschen die Luthersche Bibelübersetzung. Immer mehr bildete sich diese eigenthümliche Sprache aus, sie wurde zur Manier, wie namentlich

wieder, ausser bei Thukydides, dessen Sprache wie bekannt in vieler Hinsicht die des Gorgias nachbildet. Auf Lakonismen in den Gesetzen zur Charakteristik des Megillos (I p. 626C u. 642C) hat schon Böckh in Platonis Minoem S. 69 f. hingewiesen. Man vgl. noch das παιξοῦνται des Syrakusaners in Xenophons Symp. IX, 2 (Rutherford, Phryn. S. 91).

1) So hat er, wie der Kratylos zeigt, namentlich die solonischen Gesetze von ihrer sprachlichen Seite studirt, gleich wie die römischen Philologen und Romantiker der ciceronischen Zeit die zwölf Tafeln. Derartige philologische Studien regte vielleicht schon Sokrates bei seinen Schülern an: vgl. o. S. 98, 1.

2) Den Frauen sah er auf den Mund nach Kratyl p. 418C, vgl. hierzu o. S. 98, 2. Dasselbe gilt von Jakob Grimm, der in der Vorrede zum Wörterb. S. XIII sagt: »frauen, mit ihrem gesunden mutterwitz und im gedächtniss gute sprüche bewahrend, tragen oft wahre begierde ihr unverdorbenes sprachgefühl zu üben, vor die kisten und kasten zu treten, aus denen wie gefaltete leinwand lautere wörter ihnen entgegenquellen«.

3) Rutherford, Phryn. S. 121.

4) Blass, Att. Bereds. I 273².

5) Sengebusch, diss. Hom. pr. S. 121 f.

Platons letztes Werk, die Gesetze, lehrt[1]), und trat der Sprache der Wirklichkeit immer fremder gegenüber, etwa wie die des alten Goethe. Welcher Abstand zwischen Jugend und Alter! Aus der Natur ward Kunst und schliesslich Künstelei. In den früheren Werken herrscht eine freie natürliche Rede, wie sie dem Essayisten ziemt; dann aber macht sich der Dogmatiker und Prediger geltend in einer feierlichen und berechneten Ausdrucksweise. Die Gesetze.

Was wir so an der Sprache beobachten, das bemerken wir auch in der übrigen Entwickelung des Dialogs. Auch hier zeigt das Alter seine isolirende Kraft, vermöge deren es den Menschen mehr und mehr auf sich selbst zurückdrängt und von der Aussenwelt abschliesst, in die sich die Jugend gern verliert. Auch im Uebrigen löst sich in den platonischen Dialogen mehr und mehr der Zusammenhang mit der Wirklichkeit und büssen sie deshalb im Laufe der Zeit das frische attische Colorit ein, durch das sie früher ausgezeichnet waren und das ihnen für die Kenntniss des athenischen Lebens im fünften Jahrhundert nahezu denselben Werth gab, wie ihn Sophrons Mimen für Syrakus besassen. Personen des Dialogs nicht mehr scharf charakterisirt.

An die Stelle von lebendigen farbenreichen Gemälden treten schattenhafte Umrisse. Man denke an Protagoras und Symposion und vergleiche damit von Platons späteren Schriften Philebos, Sophist, Politikos und Gesetze: während uns in jenen Dialogen das scharf gezeichnete Portrait der auftretenden, aus der Geschichte bekannten Personen mitten in die historische Wirklichkeit versetzt, entschwindet die letztere in den andern immer mehr den Augen; zwar sind es auch hier zum grössten Theil noch historische Persönlichkeiten[2]), die uns als Theilnehmer am Gespräch entgegentreten, aber es sind doch eigentlich nur Namen und die historische Individualität ihrer Träger kommt für die Rolle, die ihnen im Dialog zugetheilt ist, kaum in Betracht; es kann uns daher nicht wundern, wenn der hier bereits schwankende Boden der Wirklichkeit schliesslich vollends unter den Füssen schwindet und die Gestalten des eleatischen Fremdlings so wie des Atheners der Gesetze gänzlich in der

1) Zeller, Platon. Studd. S. 84 ff.

2) Vgl. auch o. S. 176, 1. 180, 1.

Luft schweben, nichts sind, als Fictionen Platons, die nicht einmal durch die Phantasie ihres Schöpfers individuelles Leben erhalten haben, sondern auch nach dessen Willen, wie er sich in den ganz allgemein gehaltenen Namen ausspricht, lediglich abstrakte Schemen geblieben sind.

Scenerie der platonischen Dialoge.

Mit den auftretenden Personen verliert auch die Scene ihr charakteristisches Aussehen. Sie stellt nicht mehr Attika, Athen und seine nächste Umgebung, überhaupt den beschränkten Raum dar, auf dem es Sokrates beliebte zu wirken. In dem Maasse als Platon sich von Sokrates frei macht, scheint er auch die durch dessen Wirksamkeit gezogenen localen Schranken zu durchbrechen. Wir schauen nicht mehr der athenischen Jugend in den Palästen und Gymnasien zu, wir wandeln nicht mehr bei der Königshalle, wir werden nicht mehr Zeugen des Treibens der Sophisten im Hause des reichen Kallias oder kommen ungeladen zum Mahle des Agathon, wir besuchen auch nicht den Sokrates im Gefängniss, wir lenken nicht am Bendisfeste unsere Schritte zur Hafenstadt Peiraieus, um dort bei Polemarchos den nächtlichen Fackelritt zu Ehren der Göttin abzuwarten und Niemand führt uns an die Ufer des Ilisos, damit wir gegen die Gluth der Mittagssonne uns einen schattigen Platz unter der Platane suchen können. Farb- und gestaltlos liegt die Welt um uns, Platons Dichtergeist entzündet kein sinnliches Leben mehr in ihr, wir befinden uns in einer Geistersphäre, die erhaben ist über Zeit und Raum. Was Platon schon früher hin und wieder gewagt hat, wie im Laches und Menon, das scheint für ihn später zur Regel geworden zu sein, wie der Kratylos, Sophistes, Politikos, Philebos und Timaios lehren. Wäre es nicht die Person des Sokrates, die uns nach Athen wiese, so könnten diese Gespräche an einem beliebigen Punkte zwischen Himmel und Erde spielen. So war der Zusammenhang mit der Heimath des sokratischen Dialogs bereits gelockert. Immer mehr entfernen wir uns von Attika, wenn wir der Reihe nach die Scene des Theaitet, des Phaidon und der Gesetze betreten. Denn wenigstens in den einrahmenden Gesprächen der beiden erstgenannten Dialoge werden wir in dem einen nach Megara, in dem andern nach Phlius versetzt und Platons letztes Werk führt uns weit weg aus der Gesellschaft des Sokrates auf die

ferne Insel Kreta. In dem neuen Raume weht ein neuer Geist; er deutet uns an, dass die eigenthümlich attische Art des Dialogs zu Ende war.

Trilogien und Tetralogien.

Wie das echte dialogische Leben mehr und mehr aus Platons Gesprächen entschwand, so büssten dieselben auch ihren dramatischen Charakter ein. Wie aber doch Platon noch bis zuletzt sich an die dialogische Form klammerte zu einer Zeit, da ihr Geist längst entwichen war, so hat er auch den dramatischen Charakter nicht aufgegeben, ihn vielmehr, je weniger er sich im Innern der Gespräche regte, desto mehr an der Oberfläche derselben festgehalten. So kann man es wenigstens deuten, dass er später einzelne Dialoge theils unter sich, theils mit früheren in eine Verbindung setzte, aus der trilogische, ja tetralogische Compositionen erwuchsen. Es ist möglich, dass er den grossen Gedanken des Aischylos in einer Zeit wieder aufnahm, in der derselbe bereits fremd geworden war[1]; auch hier dem Euripides ähnlich[2], an den er schon in der Behandlung der Sprache erinnerte (S. 250, 3). Aber weder daraus, dass Aristophanes von Byzanz einzelne Dialoge zu Trilogien zusammenfasste, Thrasyllos an Derkyllides sich anschliessend, alle nach Tetralogien ordnete, folgt dies[3]

1) Bekanntlich hat Aristoteles in seiner Poetik auf die trilogische oder tetralogische Composition keine Rücksicht genommen.

2) Wilamowitz im Hermes 18, 224.

3) Dem Thrasyll (bei Diog. L. III 56) wird es natürlich Niemand glauben, dass die Tetralogien, nach denen er die Dialoge ordnete, wirklich diejenigen waren, in denen ihr Verfasser sie herausgegeben. Auf dieselbe Quelle mag Aelian V. H. II 30 zurückgehen, der den jugendlichen Platon eine Tetralogie dichten lässt, während Diog. L. III 5 sich mit einer Tragödie begnügt. Mehr würde die Autorität des Aristophanes von Byzanz ins Gewicht fallen (Diog. L. III 61 f.), der vorsichtig genug nur einen Theil der platonischen Dialoge in die trilogische Form fügte. Ob ihn aber dabei überhaupt die dramatische Analogie leitete, ist zweifelhaft. Christ in den Abhh. der bayer. Akad. philos. philol. Cl. XVII S. 465 hat die Vermuthung ausgesprochen, dass der Name Tetralogie zuerst auf die platonischen Dialoge angewandt und von hier auf die Dramen des Aischylos übertragen worden sei. Und in der That führt keine Spur weder des Namens Tetralogie noch Trilogie bis in die frühere, namentlich die klassische Zeit des griechischen Theaters. Aristoteles in der Poetik kennt den Ausdruck nicht, sondern sagt dafür c. 24 p. 1459^{b} 21 τὸ πλῆθος τραγῳδιῶν τῶν εἰς μίαν ἀκρόασιν τιθεμένων, Ion von Chios

und ebenso wenig haben es die Neueren bewiesen. Das Thatsächliche beschränkt sich darauf, dass Platon eine Reihe seiner

bei Plutarch Pericl. 5 nennt dasselbe τραγικὴ διδασκαλία und die officielle Bezeichnung scheint das einfache τραγῳδία gewesen zu sein. Ueber den Titel Τριλογία, den scheinbar ein Stück des Nikomachos trug, s. Meineke hist. crit. S. 467. Es ist überhaupt nicht zu sagen, wie damals der Name habe aufkommen können. Ein einzelner Auftritt in einem Drama liess sich wohl als λόγος bezeichnen (vgl. πρόλογος und Welker Aesch. Tril. S. 500 f.), aber nicht das ganze Drama, das immer mehrere λόγοι umfasste. Daher λόγοι von Agathons Tragödie in Platons Sympos. p. 173 A; und λόγος bei Aristoph. Wesp. 54 geht ebenso wie λογίδιον 64 auf das Argument, nicht auf das Stück selber, vgl. Frieden 50 und Meineke in fragm. com. II S. 226 zu Kratin. fr. 156. Auch in den Vögeln 30 ist unter λόγος in den Worten ὦνδρες οἱ παρόντες ἐν λόγῳ wohl nur die Rede zu verstehen, die Euelpides gerade hält. Ich möchte daher vermuthen, dass die Namen erst von den Alexandrinern aufgebracht wurden. Nach schol. zu Aristoph. Frösche 1124 bezeichneten Aristarch und Apollonios so die Orestie. Andere, die zu derselben noch das Satyrspiel Proteus fügten, sprachen in diesem Falle von einer Tetralogie. Schon hieraus kann man vermuthen, dass diese Namen ursprünglich nicht in der weiten Bedeutung gebraucht wurden, die man ihnen später beilegte und wonach sie von allen drei oder vier zu einer Aufführung verbundenen Stücken gebraucht wurden, sondern für mehrere solche Dramen aufgespart wurden, die wirklich ein einheitliches Ganze bildeten. Die drei Stücke der Orestie standen unter sich in dieser engen Verbindung, nicht aber mit diesen das Satyrspiel. Daher erklärt sich, dass in der Hypothesis zu den Sieben g. Th. zwar die Λυκούργεια des Polyphradmon eine Tetralogie genannt, den vier Aischyleischen Dramen (Laios, Oedipos, Sieben, Sphinx) sowie den drei des Aristias (Perseus, Tantalos, Palaistai) aber ein solcher Name versagt wird. Zwar fehlt auch in den Aischyleischen Dramen der Zusammenhang nicht ganz, sondern ist theils in den Geschicken einer und derselben Familie theils in der chronologischen Folge gegeben. Was aber fehlt, ist der Mittelpunkt einer einzigen Persönlichkeit, auf die sich Alles bezieht. Einen solchen besass die Λυκούργεια ohne Zweifel in der Person des Lykurgos, die Πανδιονίς des Philokles, die zweimal in schol. zu Aristoph. Froesch. 281 Tetralogie genannt wird, in der des Pandion. Dagegen heissen des Euripides, Alexander, Palamedes, Troerinnen und Sisyphos bei Aelian V. H. II 8 ebensowenig, wie die vier damit concurrirenden Stücke des Philokles eine Tetralogie. Dasselbe ergiebt sich aus der Hypothesis der Phönissen, Medea und Alkestis. Wenn nun Aristophanes den Namen Trilogie in dieser Bedeutung auf gewisse Dreiheiten platonischer Dialoge anwandte, so wollte er damit sagen, dass diese Dialoge ein gewisses Ganze bildeten. Jeder einzelne Dialog erschien darin als ein λόγος: denn, wie schon Birt, Antikes Buchw. S. 29, beobachtet hat, dieses Wort bezeichnet solche

Dialoge in einen engeren Zusammenhang gesetzt und dadurch als Theile eines grösseren Ganzen bezeichnet hat.

Sophist. Politikos. Theaitet.

Ein solcher Zusammenhang besteht zwischen Sophist und Politikos, zu denen der ursprünglichen Idee nach noch ein dann nicht vollendeter Philosophos gehörte[1]: in dieser Trilogie sollte der Begriff des Wissens von allen Seiten klar gestellt werden; sie wurde zur Tetralogie, da sie nur die im Theaitet begonnene Untersuchung zum Abschluss brachte und der Sophist mit diesem durch die Scenerie des Dialogs aufs Engste verknüpft ist[2]).

Theile eines literarischen Ganzen, die eine gewisse Selbständigkeit beanspruchen, eine grössere Selbständigkeit als was man ein Buch nannte, dem auf dem dramatischen Gebiet nicht die Stücke einer Trilogie, sondern die verschiedenen Akte des einzelnen Dramas analog sein würden; so erklärt sich auch bis zu einem gewissen Grade die Tetralogie des Nemesion, worin Lehrs Aristarch. S. 31, 15³ nichts als einen Commentar in vier Büchern sah, während es doch genug Werke in vier Büchern gab, denen man diesen Namen nicht beilegte.

1) Der Sophist, Staatsmann und Philosoph werden von Platon auch im Tim. p. 19 E zusammengestellt.

2) Zum Schluss des Theaitet trifft Sokrates mit Theodor die Verabredung sich am nächsten Tage wieder zu treffen. Zu Anfang des Sophiston sagt Theodor zu Sokrates, dass sie entsprechend der gestrigen Verabredung gekommen seien. Merkwürdigerweise hat Aristophanes diesen Zusammenhang bei seiner Anordnung der Dialoge ignorirt und stellt den Theaitet mit Euthyphron und Apologie zu einer Trilogie zusammen (Diog. L. III 62). Offenbar leitete ihn dabei die Rücksicht theils auf Theaitet p. 142 C, wo es heisst, dass das Zusammentreffen des Sokrates mit Theaitet kurz vor des Ersteren Tode stattgefunden habe, theils und vorzüglich auf den Schluss des Dialogs, wo Sokrates sagt, dass er jetzt in die Königshalle gehen müsse wegen der Anklage, die Meletos gegen ihn erhoben. Bei der Königshalle trifft aber Euthyphron im Anfang des gleichnamigen Dialogs den Sokrates, und zwar zu der Zeit, da dieser eben im Begriff steht sich gegen die Anklage des Meletos zu verantworten. Das Gespräch des Euthyphron findet also kurze Zeit nach demjenigen des Theaitet noch an demselben Tage statt (s. auch o. S. 186, 3), während das Gespräch des Sophist und Politikos erst dem folgenden Tage angehört. Für die historisch-philologische Richtung des Aristophanes ist es bezeichnend, dass er sich mehr durch solche chronologische Rücksichten als durch die Erwägung des philosophischen Inhaltes leiten liess. Ebenso charakterisirt es ihn, dass er an Stelle des nicht vorhandenen Philosophos den Kratylos setzte und daher diesen mit Sophistes und Politikos zu einer Trilogie vereinigte; die Sprachphilosophie schien in seinen Augen die Stelle der Philosophie überhaupt vertreten zu können.

Staat. Timaios. Kritias.

Eine ähnliche Tetralogie glaubte man bisher noch im Staat Timaios Kritias und dem von Platon ebenfalls nur beabsichtigten, aber nicht ausgeführten Hermokrates zu besitzen. In dem Gespräch des ersten Tages wird das Ideal eines Staates entworfen, die Gespräche des zweiten haben es mit der Verwirklichung desselben zu thun — einer Verwirklichung, die ab ovo d. i. mit der Entstehung der ganzen Welt beginnt. Bei schärferem Zusehen erscheint indessen der Zusammenhang zwischen Staat und Timaios nicht so eng als man gewöhnlich annimmt, so dass streng genommen nur von einer Trilogie die Rede sein kann, deren Fragment uns erhalten ist und die von Timaios Kritias und Hermokrates gebildet werden sollte[1]).

1) Diese ketzerische Meinung — »tripertitus sermo« sagt mit Beziehung auf Republik, Timäus und Kritias, schon Cicero de rep. II 51 — bedarf einer Rechtfertigung. Das Gespräch des Timaios fällt auf den Tag der Panathenaien (p. 21 A. 26 E); das Gespräch über den Staat, welches Sokrates am Tage darauf wieder erzählt, fand zur Zeit der Bendisfeier statt. Bisher glaubte man, Proklos folgend, dass in der That die Feier der kleinen Panathenaien zwei Tage nach den Bendideen stattfand. Neuerdings haben indes die Untersuchnngen von Aug. Mommsen (Heort. S. 129 ff. und Tafel zu S. 96) gelehrt, dass beide Feste im attischen Kalender weit auseinander liegen. Platon kann einen chronologischen Irrthum nicht begangen haben. Vielmehr haben die Neueren sich durch die Recapitulation täuschen lassen, die Sokrates von gewissen Erörterungen über den Staat gibt (Tim. p. 17 C ff.). Diese Erörterungen decken sich allerdings mit solchen des Staates. Sie repräsentiren aber keineswegs den ganzen Inhalt desselben. Sie beginnen mit der Frage, welches der beste Staat und aus was für Männern er besteht (p. 17 C); es fehlt also der Anfang der Republik, die die Vorzüge der Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit gegen einander abwägenden Erörterungen des ersten Buches, ganz abgesehen davon, dass in der Art, wie im Timaios, die Frage nach dem besten Staat und seinen Elementen in der Republik überhaupt nicht gestellt wird. Die Erörterung des Timaios geht sodann, allerdings ganz summarisch und nur die allerwichtigsten Punkte berührend, parallel mit der der Republik bis zu dem Kapitel über Weibergemeinschaft und Kindererziehung und zwar einschliesslich des letzteren. Hier bricht Sokrates plötzlich ab und lässt sich von Timaios bestätigen, dass das Gesagte genau den Inhalt der Tags zuvor angestellten Erörterungen wieder gebe, nichts darin vermisst werde (p. 19 A). Und doch vermissen wir darin alles das, was vom 6. Buch der Republik an bis zum Schluss vorgetragen wird. Um eine blosse Flüchtigkeit in der Recapitulation kann es sich nicht handeln: denn Sokrates bezeichnet gleich darauf (Tim. p. 19 B ff.) als die eigenthümliche Aufgabe der folgenden

Euthyphron. Apologie. Kriton. Phaidon.

Ausserdem hat man in neuerer Zeit noch eine der Tetralogien des Thrasyll, Euthyphron Apologie Kriton und Phaidon, zu Ehren bringen wollen und behauptet, dass Platon diese Dialoge zweifelsohne zu einem Ganzen verbunden wissen wollte [1]. Aber ohne genügenden Grund; denn dass diese Dialoge eine Reihe gewisser rasch auf einander folgender Akte aus dem

Erörterungen den Idealstaat in der lebendigen wirklichen Welt nachzuweisen, während doch auch in der Republik das Ideal des Staates keineswegs als etwas in der Luft schwebendes behandelt, vielmehr ebenfalls zu seiner Realisirung der Versuch gemacht wird, merkwürdiger Weise aber erst von dem Punkte an, wo die Recapitulation des Timaios abbricht (vgl. V p. 466D und 471C). Sollen wir nun diese Differenzen dadurch ausgleichen, dass wir annehmen, der Timaios beziehe sich auf eine andere Ausgabe der Republik als die uns jetzt vorliegende? auf eine Ausgabe, zu der das jetzige erste Buch noch nicht als Prooimion gefügt war und der ausserdem noch der ganze Haupt- und Schlusstheil fehlte? Mich wundert, dass von denen, die in neuerer Zeit uns das platonische Kunstwerk haben zerpflücken wollen, noch Niemand, soviel ich wenigstens weiss, die Recapitulation des Timaios zur Bestätigung einer solchen Ansicht benutzt hat; namentlich von Krohn wundert es mich, der am Schluss des fünften Buches der Republik den Wendepunkt des Ganzen findet (S. 107). Wer indessen den Sprüngen der Hyperkritik Krohns und Anderer nicht zu folgen vermag, dem bietet sich ein anderer Ausweg dar, um die dargelegten Schwierigkeiten zu beseitigen. Abgesehen von der partiellen Uebereinstimmung der Gedanken weist uns nämlich nichts darauf, dass jene Recapitulation sich gerade auf die Republik bezieht. Und um diese Uebereinstimmung zu erklären, genügte die Annahme, dass Platon ein Gespräch des Sokrates mit Timaios und den Uebrigen fingirt habe, in welchem jener theilweise die gleichen Gedanken über den Idealstaat vorgetragen hatte, wie in der Republik. Zu dieser Annahme passt es auch besser, wenn Sokrates zu Timaios mit Bezug auf jene früheren Erörterungen sagt διειλόμεθα (p. 17C) εἴπομεν (ib. D) ἐλέγομεν (p. 18 D) ἐπεμνήσθημεν (ib. C): denn wer diese Formen nicht etwa als pluralis majestaticus fasst, der denkt doch dabei an einen Vortrag, den Sokrates vor Timaios, oder an ein Gespräch, das er mit diesem geführt hatte, nicht aber die Wiedererzählung von Gesprächen, an denen Timaios nicht im Geringsten betheiligt gewesen war. Platon dachte sich also einen Vortrag des Sokrates, analog denen, welche Timaios und Kritias halten, und dass er ihn uns nicht wirklich und ausführlich mittheilt, sondern uns nur die Recapitulation gibt, hatte seinen Grund darin, dass er nicht noch einmal sagen wollte, was er in anderer Form zur Genüge schon in der Republik ausgeführt hatte.

1) W. Christ, Abhh. der bayer. Akad. philos. philol. Cl. XVII S. 462.

Leben des Sokrates darstellen, beweist doch noch nicht, dass Platon sie als ein Ganzes betrachtet wissen wollte [1]).

Trilogische Composition erst in späterer Zeit.

Es gehört also der Gedanke der trilogischen Composition erst Platons späterer Zeit an [2]) und es mag sein, dass er darin die letzte Consequenz aus der sonstigen dramatischen Haltung seiner Dialoge erblickte. Natürlicher scheint mir eine andere Annahme. Wie die dramatische Beschaffenheit der platonischen Dialoge nicht so sehr auf bewusster Nachahmung von Bühnenstücken beruhte, sondern daher rührte, dass ein Mann mit

1) Wer das behauptet, übersieht auch, dass der Phaidon unmittelbar nicht die Gespräche des Sokrates während seiner letzten Stunden wiedergibt, sondern, dramatisch betrachtet, ein Gespräch zwischen Echekrates und Phaidon ist, welches weder zeitlich noch sonst in irgendwelchem Zusammenhange mit dem angeblich vorausgehenden Stücke der Tetralogie, der Apologie, steht. Will man überhaupt in der Möglichkeit eines chronologischen Anschlusses schon das Zeichen trilogischer oder tetralogischer Zusammengehörigkeit sehen, so müsste man consequenter Weise bis zur Annahme einer Pentalogie fortgehen, da der chronologische Anschluss des Euthyphron an den Theaitet (s. o. S. 255, 2) enger nicht gedacht werden kann.

2) Als er den Theaitet schrieb, hatte er noch keine Ahnung, dass er daran dereinst den Sophist und Politikos schliessen würde. Das beweist das einrahmende Gespräch des Theaitet: denn ausdrücklich wird dort nur ein einziges Gespräch angekündigt und zwar eines, an dem ausser Sokrates nur Theodor und Theaitet betheiligt waren (p. 143 B); den eleatischen Fremdling und den jüngeren Sokrates sah damals also Platon ebensowenig voraus, als das folgende Gespräch, an dem diese beiden betheiligt sind. Man wende nicht ein, dass doch der jüngere Sokrates im Theaitet, p. 147 C, in den Worten τῷ σῷ ὁμωνύμῳ τούτῳ Σωκράτει als anwesend vorausgesetzt werde: denn τούτῳ kann hier ursprünglich nur »den bekannten« haben bezeichnen sollen, wie in ὁ ἡμέτερος ἑταῖρος Πρόδικος οὗτος im Hipp. maj. p. 282 C, wo Stallbaum zu vgl. Der Anschluss des Sophisten an den Theaitet ist auch nur ganz äusserlich: auf die besondere Situation in der Sokrates zum Schluss des Theaitet erscheint, da er im Begriff steht in die Gerichtsverhandlung mit Meletos einzutreten, nimmt der Anfang des Sophisten nicht die geringste Rücksicht; Theodor hält es gar nicht der Mühe werth auch nur zu fragen, wie es Sokrates vor Gericht ergangen sei; dies ist nicht erklärlich bei der Annahme, dass Platon den Sophisten unmittelbar nach dem Theaitet schrieb, zu einer Zeit, wo er noch das volle Bewusstsein der dort gemachten historischen Voraussetzungen hatte, leicht begreiflich aber, wenn der Sophist erst viel später nachträglich hinzugefügt wurde, um den Inhalt des Theaitet zu ergänzen.

diesem Talente gerade einen so gearteten Stoff ergriff und künstlerisch zu gestalten suchte, so kann auch der Fortgang vom Abfassen einzelner Dialoge zum Entwerfen grösserer Compositionen in demselben allgemeinen künstlerischen Gesetze seinen Grund haben, wonach die kleineren Heldenlieder zum umfassenden Epos, die Tragödien zur Trilogie und in späterer Zeit die Novellen zum Roman zusammenschossen oder sich erweiterten. In Platons Geiste wurde diese künstlerische Entwickelung durch die wissenschaftliche unterstützt, die von der essayistischen Behandlung einzelner Probleme mehr und mehr zur systematischen Darstellung von Resultaten fortging. Der Versuch, dieser neuen Aufgabe in der alten Form des einzelnen Dialogs zu genügen, konnte nach der Republik, wie wir sahen (o. S. 240 f.), als gescheitert gelten. So wagte er das Neue, mehrere Dialoge der Scenerie nach mit einander zu verknüpfen, und erreichte so, ohne die künstlerischen Voraussetzungen des Dialogs zu verletzen, denselben Vortheil wie Spätere durch die Eintheilung grösserer Werke in Bücher.

Die Mythen.

Der Timaios ist seinem Haupttheil nach kein Dialog, sondern ein Mythus. Was ist dies und welche Bedeutung kommt diesen Mythen innerhalb der platonischen Schriften zu? [1]) Im Allgemeinen kann man sie als den rhetorischen Bestandtheil derselben bezeichnen; im Einzelnen aber erleidet diese Bezeichnung eine Reihe von Modificationen [2]). Die verschiedenen Mythen spielen in den verschiedenen platonischen Dialogen eine sehr verschiedene Rolle. Zum Theil haben sie einen Werth für die Composition: selbst ein Fanatiker des Dialogs

1) Vgl. jetzt auch Dümmler, Akademika S. 236f.

2) Auf die ich in meiner Schrift, »Ueber das Rhetorische bei Platon« zu wenig geachtet habe. Sonst aber halte ich das dort, namentlich über die Unterschiede der einzelnen Mythen, Gesagte in allem Wesentlichen vollkommen aufrecht; ich betone dies gegenüber einer heutzutage herrschenden Neigung die Unterschiede zu Gunsten eines postulirten Gesammtbildes der platonischen Eschatologie zu verwischen und so gleichzeitig Platon den kühnen vor keiner Consequenz zurückschreckenden Dialektiker in einen schwärmenden Propheten zu verwandeln.

musste einsehen, dass nach der zerstreuenden Unruhe eines lebendigen Gesprächs eine zusammenfassende gleichmässig verlaufende Rede einen angemessenen Abschluss bildet; daher liess Platon schon in einem seiner frühsten Dialoge, dem Kriton, das Gespräch in eine Rede auslaufen, welche die personificirten Gesetze Athens an Sokrates richten, und in derselben Absicht liess er im Gorgias, Phaidon und der Republik das angeschlagene Thema, nachdem er es dialogisch durchgeführt hatte, mythisch ausklingen; durch den Inhalt der Mythen konnte in diesem letzteren Falle die beabsichtigte Wirkung nur verstärkt werden, da er über dieses Leben hinaus in ein Jenseits, auf die letzten Ziele des menschlichen Daseins weist. Abgesehen von dieser Bedeutung, die vorzugsweise eine für die literarische Composition war, kommt den Mythen noch eine weiter reichende zu, die in ihrer überredenden Kraft beruht.

Die überlieferten Mythen des Volks.

Platon war nicht der Erste, der dieselbe erkannt und verwandt hat. Als der älteste Ausdruck des hellenischen Denkens hatten die überlieferten Mythen auch noch in späterer Zeit tiefe Wurzeln im Geiste des Volkes. Ihnen entnahm Pindar grossartige Bilder für seine Lieder, nicht als leere Zierde, sondern doch wohl, weil erst in dieser Form die Gedanken und Ermahnungen des Dichters mit voller Macht auf ein griechisches Ohr trafen. Nichts aber legt für die traditionelle Wirkung derselben ein besseres Zeugniss ab, als dass selbst diejenigen, die theoretisch Alles thaten, um den Werth der Mythen herabzusetzen, in der Praxis nicht von ihnen lassen konnten.

Naturphilosophen und Sophisten.

Naturphilosophen und Sophisten hatten miteinander gewetteifert, den Glauben an diese uralten Traditionen zu untergraben, was ihnen um so leichter wurde, da dieselben in sich uneins und widerspruchsvoll waren. Daher kommt es, dass dieselben in den Augen der Gebildeten bald allen religiösen Werth verloren hatten und ihnen nur noch der einer bunten Dichtung von mehr oder minder tiefem Gehalt geblieben war. Die Dichter, wie sie die ältesten Bewahrer und Verkünder der griechischen Religion gewesen waren, unterstützten in diesem Fall durch die Freiheiten, die sie sich mit der überlieferten Sage nahmen, nur die Bestrebungen der Philosophen. Je leichter sie hiernach wogen, desto mehr eigneten sich die Mythen dazu als gelegentlicher

Schmuck der Rede und Conversation zu dienen. So haben sie auch die Sophisten verwerthet, natürlich nicht, indem sie sie einfach wiedererzählten, womit sie sich in diesem geistreichen und aufgeklärten Zeitalter nur lächerlich gemacht hätten, sondern indem sie eigene Gedanken, namentlich moralischer Art, daran knüpften und zu diesem Zweck die Ueberlieferung aufs Freiste umgestalteten. Die Mythen waren ihnen theils die Texte, über die sie predigten, an die sie weitere Erörterungen knüpften, wovon uns der Mythus des Protagoras im gleichnamigen platonischen Dialog ein Beispiel giebt, theils waren es Erzählungen, die wie der Herakles am Scheidewege des Prodikos ohne weiteren Commentar die moralische Nutzanwendung darboten.

Sokrates und die Sokratiker.

Sokrates zeigt sich auch hier als Sophist. Denn dass auch er der Mythen sich gern und häufig bediente, müssen wir wohl daraus schliessen, dass das mythische Element in den Schriften seiner Schüler einen so breiten Raum einnimmt: um von Platon ganz zu geschweigen erfahren wir von Mythen in den Schriften des Phaidon[1]), Aischines[2]) und Antisthenes[3]); ja in Xenophons Memorabilien ist er es, der uns die Geschichte des Herakles nach Prodikos' Vorgange wiedererzählt. Und warum hätte er sich diese Würze des Gesprächs entgehen lassen sollen in einer Zeit, die am Erzählen solcher Geschichtchen eine besondere Freude hatte, namentlich wenn sie lehrhaft waren wie die sopischen Fabeln[4]), und warum dieses Mittel eine abstracte Lehre sinnlich und eindrucksvoll zu machen, er der doch überall auf Beispiele drängte und von Beispielen ausging?

Platon.

Wir sehen hiernach deutlich, wie Platon dazu kam, ebenfalls in seine Gespräche Mythen einzuflechten, längere und

1) Rhetores Gr. ed. Spengel II S. 75, 1. ff.

2) Rhet. Gr. ed. Speng. II S. 420, 2.

3) Julian or. VII p. 209 A. 215 B ff. Durch den häufigen Gebrauch, den er von ihm in den Mythen machte, ist Herakles der Heilige der Kyniker geworden. Vermuthungen über einen eschatologischen Mythus bei Dümmler Akademika S. 90 ff. Derselbe spricht S. 95 auch davon, worin nach seiner Meinung Antisthenes im Gebrauch der Mythen sich von Platon unterschied.

4) Man denke namentlich an die Stellen des Aristophanes, an denen sie erwähnt werden. Dass Sokrates diese Fabeln genau kannte und liebte, folgt aus Platon Phaidon p. 61 B.

kürzere Geschichten von sehr verschiedenem Inhalt, die aber immer, sei es eine moralische Nutzanwendung gestatten oder zu einer wissenschaftlichen Erörterung in Beziehung stehen. An sich verleugnete er dadurch den sokratischen Charakter keineswegs. So wie der platonische Sokrates in der Apologie in dem ergreifenden Schlusswort an die Richter sich eines bessern Daseins im Hades getröstet, wo er Hoffnung habe, mit den Heroen der Volkssage zusammenzutreffen und das Geschäft der Menschenprüfung, das ihm hier auf Erden das liebste war, mit grösserer Freiheit fortzusetzen, so oder doch ähnlich kann auch der wirkliche Sokrates geredet haben; und eben derselbe mochte, wo er zur Tugend ermahnte und deren Werth für die Glückseligkeit hervorhob, auch auf die Todtengerichte, auf die künftigen Strafen und Belohnungen hinweisen, so wie es ihn Platon im Gorgias thun lässt. Auch die Umdeutung des Danaidenmythus in eine Allegorie auf die Unersättlichkeit der menschlichen Begierden, wie sie dem platonischen Sokrates im Gorgias p. 493 A ff. in den Mund gelegt wird, ist keineswegs gegen den Geist des historischen. Und warum könnte dieser nicht auch einmal während der heissen Mittagsstunde zum Reden ermuntert haben durch die Erzählung des Mythus von den Cicaden, so wie es der platonische im Phädr. p. 259 A ff. thut?

Fabeln. Ein Zug des historischen Sokrates, wie schon bemerkt, mag es endlich auch sein, dass er gern und häufig Aesop und seine Fabeln im Munde führte, und hierauf die Erwähnung des alten Fabeldichters im Phaidon p. 60 C D und p. 61 B sich gründen. An derselben Stelle enthüllt sich aber zugleich der tiefgreifende Unterschied zwischen Platon und seinem Lehrer. Der letztere gesteht geradezu (Phaidon p. 61 B), dass er nicht im Stande sei Mythen zu erfinden, sondern sich für seine Zwecke der vorhandenen bediene. Er nahm also die Mythen, sowohl die welche ihm die Volksreligion darbot als auch die welche unter dem Namen des Aesop gingen; so schloss er sich ja auch in der Erzählung von Herakles am Scheidewege an Prodikos an. Platon ging tiefer, ich möchte sagen, auf die Idee des Mythus zurück und schuf ihn danach neu. Aesop sollte Thatsachen des moralischen Lebens bildlich ausgedrückt und in die Form einer Erzählung

Unterschied Platons von Sokrates.

gebracht haben: so erfindet nun auch Platon in derselben Weise einen Mythus, der das Verhältniss von Lust und Schmerz zu verdeutlichen bestimmt ist (Phädon p. 60 C) und dem gleichen Vorbilde folgt der kleine Mythus im Symposion p. 203 A ff., der die Geburt des Eros erzählt und dadurch das Wesen der Liebe klar machen will. Nicht anders fasste er aber auch die überlieferten Mythen des Volkes auf, in denen er ebenfalls nur unter einer dichterischen Hülle allerlei Wahrheiten oder Vorgänge der Natur und des menschlichen Lebens erblickte[1]) Auch hier blieb er nicht bei der Theorie stehen oder beruhigte sich bei dem, was ihm die Ueberlieferung bot, sondern dichtete, von dem gemeinsamen Grunde ausgehend, neue Mythen, wie er sie für seine besonderen Zwecke brauchte.

Platon dichtet Mythen.

Theorie des Mythus.

Nirgends lässt er uns so in die Werkstatt derselben blicken, als im dritten Buch seines Staates. Den Bürgern der neugegründeten Stadt soll die Einheitlichkeit des Staates, die Zusammengehörigkeit aller Einzelnen und ausserdem der Unterschied der drei Stände zu Bewusstsein gebracht werden. Die wahren Gründe, wie sie nur die philosophische Betrachtung findet, würden sie nicht fassen können. Daher wird ihnen ein Mythus geboten, in dem sich Platon offenbar an den Hesiodischen von den Weltaltern und an die Autochthonensagen anlehnt. Es wird ihnen erzählt (p. 414 C ff.), dass das Stück Erde, auf dem sie leben, der mütterliche Schooss sei, aus dem sie fertig und in voller Rüstung ans Licht getreten, dass sie als Erdgeborne unter einander alle Brüder, aber freilich von verschiedenem Metallgehalt seien, die Einen goldenen, Andere silbernen und wieder Andere eisernen oder ehernen Geschlechts, dass der Gott, der sie im Innern der Erde geformt, sie nach dieser Verschiedenheit für verschiedene Stellen im Staate bestimmt habe und dass durch ein Orakel der Untergang des Staates für den Fall prophezeit sei, dass jemals diese Ordnung verrückt würde und etwa das silberne oder eiserne Geschlecht sich an die Stelle des goldenen drängte. Hierdurch hofft er ihnen Vaterlandsliebe und Ein-

Der Mythus im dritten Buch des Staats.

1) Darauf deutet schon Phädr. p. 229 C f., ferner Gorg. p. 493 A ff. und Politik. p. 268 E f.

tracht einzuflössen und zu bewirken, dass jeder Stand mit der ihm im Staate zugewiesenen Aufgabe zufrieden ist.

Elemente des Mythus.

Um von der rhetorischen Absicht abzusehen, die Platon mit dem Mythus verfolgte, so verbinden sich in demselben zwei Elemente, das poetische und das religiöse: jenes, weil ein tieferer Gehalt aus der äusseren sinnlichen Form hervorleuchtet (vgl. ausserdem p. 414 C ὥς φασιν οἱ ποιηταὶ καὶ πεπείκασιν) dieses, weil das Menschliche im engsten Verkehr mit dem Göttlichen erscheint. Dieselben beiden Elemente finden sich auch in anderen grösseren Mythen Platons, die er frei schaffend, nur hin und wieder an überlieferte Formen sich anlehnend gedichtet hat, wie im Phaidros und zum Schluss der Republik, und sind in dieser Weise von Platon nach dem Muster der volksthümlichen Mythen verbunden worden. Seine Mythen bezweckten eine Reform der letzteren, sollten die Entwürfe zu einer neuen Poesie und Religion sein. Insofern waren sie den wissenschaftlichen Abschnitten seiner Dialoge fremd und wurden deshalb als Anhang an den Schluss gestellt oder wie im Phaidros in einer der Liebesreden, also ausserhalb der dialektischen Erörterung untergebracht. Noch wurde die dialogische Form nicht wesentlich durch sie beeinträchtigt. Doch lag in ihnen bereits der Keim, dessen Entwicklung derselben mit der Zeit verderblich wurde.

Dialog und Mythus.

Die Bedeutung der dialogischen Form beruhte darauf, dass sie für die einzige galt, welche sich zur Darstellung eines wissenschaftlichen Inhalts eignete; was nicht diese Form hatte, dem sollte nach Platons ursprünglicher Absicht eben dadurch das Zeichen der Unwissenschaftlichkeit aufgedrückt sein. Aber bald sehen wir in dieser Beziehung zwischen Platon und seinem Sokrates einen Zwiespalt eintreten. Was sein Sokrates nur als Scherz behandelt, als Episode zur ernsthaften Unterhaltung, darin beginnt Platon einen Theil seiner wissenschaftlichen Ueberzeugungen niederzulegen. Die alte

Die Naturphilosophie.

durch Sokrates bei ihm verdrängte Naturphilosophie begehrte durch diese Hinterthür wieder Einlass, erst leise, dann immer lauter und ungestümer. Schon in der Liebesrede, welche

Phaidros.

Sokrates im Phaidros hält, erinnert das glanzvolle Bild, das von dem Leben der Götter und ihrem so wie der Seelen Umzug durch die Weltenräume entworfen wird, an astronomische

Vorstellungen der Pythagoreer, deren Verflechtung mit Andeutungen über die Ideenlehre geeignet war die Grundlage für eine neue Darstellung der Naturphilosophie zu bilden; und an demselben Orte giebt die Schilderung von der Seele als einem geflügelten Rossegespann, so poetisch sie im Uebrigen durchgeführt ist, doch im Wesentlichen Platons Psychologie wieder. Aber die Form des Gleichnisses, in die Alles gehüllt ist, erscheint hier noch als ein weites Gewand, das sich nicht knapp an den Körper anschliesst und darum dessen Gestalt nicht hervortreten lässt, sondern durch den grossartigen Wurf der Falten, die Pracht des Stoffes und die Kunst der Arbeit den Blick gefangen nimmt. Durchsichtiger ist schon der Mythus der Republik, wenn er auch in dem, was er p. 616 C ff. über Republik. die Sphären der Welt und die Gestirne sagt, im poetischen Bilde stecken bleibt; erst der Phaidonmythus hat jede Hülle Phaidon. abgeworfen und schlägt in dem, was er über die äussere (p. 108 C. 108 E f.) und innere (p. 111 C ff.) Bildung der Erde vorträgt, einen ganz nüchternen Ton an, so dass wir hier wirklich ein Stück Naturphilosophie zu haben glauben. In beiden Dialogen finden wir Platon auch sonst auf der abschüssigen Bahn, die ihn allmälig wieder vom dialogischen Gipfel herabführte. Zu dem, was in dieser Hinsicht schon früher (S. 240 f.) über die Republik bemerkt wurde, kann noch der Hinweis gefügt werden, dass in den ersten Büchern die Entstehung und das allmälige Wachsen des Staates in einer Weise geschildert wird, die an die Erzählung streift und von selbst zur Form des Mythus geführt haben würde, wenn Platon damals nicht mit aller Gewalt noch die sokratische des Dialogs hätte festhalten wollen. Auch im Phaidon ist nicht bloss die dialogische Form bereits erlahmt[1]), sondern

1) Hier mag noch nachgetragen werden, dass der eleatische Fremdling im Soph. 217 C die Form des echten Dialogs geradezu verpönt: denn er will der Form des Dialogs sich nur dann bedienen, wenn der, zu dem man spricht, sich im Gespräch willig und gefügig zeigt; sei darauf nicht zu rechnen, dann sei es besser die betreffende Frage für sich allein durchzusprechen. Das ist doch wohl die Theorie zu der Praxis späterer Dialoge Platons, in denen die Nebenperson des Gesprächs die Fragen der Hauptperson so beantwortet wie diese wünscht und andeutet, bejahend oder verneinend.

auch dem Inhalt nach wird die von Sokrates gezogene Grenze überschritten und in der Frage nach der Unsterblichkeit der Seele ein Thema der Naturphilosophie behandelt.

Timaios. So war der Weg geebnet und Platon konnte den letzten entscheidenden Schritt thun, von dem uns der Timaios Zeugniss ablegt. Die Maske des Sokratikers ist abgeworfen; Dialog und Mythus haben ihre Rollen vertauscht; während früher der Mythus nur ein allenfalls entbehrliches Anhängsel des Dialogs war, so ist jetzt der Dialog zur Einleitung des Mythus herabgesunken, in dem allein der wesentliche Gehalt des ganzen Werkes seinen Ausdruck findet. Platon bricht darum nicht mit seiner Vergangenheit. Sokrates bleibt ihm nach wie vor der Vertreter der dialogischen Form, deshalb ist der Mythus nicht ihm, sondern einem Naturphilosophen, dem Pythagoreer Timaios, in den Mund gelegt; und ebenso macht, was im Mythus vorgetragen wird, nach wie vor keinen Anspruch als streng bewiesene Wahrheit zu gelten. Aber gerade in der letzteren Beziehung findet auch ein Unterschied statt, der uns zeigt, dass Platon zwar äusserlich noch die Tradition festhält, innerlich aber das Verhältniss von Mythus und Dialog anders beurtheilt als früher. Das Bild des Wahren, womit sich der Mythus des Timaios sogut als der des Phaidros begnügen muss, ist doch in beiden Fällen nicht dasselbe: im Phaidros ist es ein Gleichniss, das Platon dichtet um uns darin die wahre Natur z. B. der Seele verständlich zu machen[1]; im Timaios umfasst es die gesammte Welt des Werdens, insofern in ihr die des Seins oder der Ideen zum Ausdruck kommt (p. 29 B ff.). Während wir daher beim Lesen des Phaidros-Mythus vorwiegend den Eindruck einer poetischen Schöpfung empfangen, wirkt der Timaios durchaus wie eine Darstellung, die der volle Ausdruck der Ueberzeugung ihres Verfassers ist, und zwar so ausschliesslich und stark, dass man selbst den poetischen Flitter, der auch hier der überlieferten Weise des Mythus zu Liebe nicht fehlt und wozu die Gestalt des Weltbaumeisters gehört, schon im Alterthum mit unter Platons

1) Phaidr. p. 246 A sagt Sokrates von der Seele: ἐοικέτω δὴ ξυμφύτῳ δυνάμει ὑποπτέρου ζεύγους τε καὶ ἡνιόχου. Wir haben eine εἰκὼν vor uns ähnlich denen von denen der Gorg. p. 493 D spricht.

wissenschaftliche Ansichten rechnete. Es ist kein Zweifel: mit dem Timaios war die bis dahin verpönte Naturphilosophie thatsächlich wieder zu Ehren angenommen und für eine wissenschaftliche Disciplin erklärt. Die letzten Fetzen des dichterischen Kleides ihr abzureissen und so auch der Darstellung nach sie über die Region des Mythus hinauszuheben blieb Platons Schülern vorbehalten.

Der Mythus, der Anfangs im Dialog nur geduldet wurde, war diesem schliesslich über den Kopf gewachsen. Mit der Einseitigkeit vordringender Geister hatte der jugendliche Platon geglaubt, die gesammte Fülle der wissenschaftlichen Probleme in der Form des Dialogs bewältigen zu können. Aber bald regten sich in seinem reifenden Geiste Gedanken, die einen andern Ausdruck verlangten. Nur schüchtern lässt er zunächst hier und da einzelne derselben verlauten, für die er aber jede Verantwortung ablehnt: da brechen sie sich anwachsend Bahn und erfüllen mit ihrem breiten Strome ein ganzes Werk, so dass man ihnen wohl oder übel eine wissenschaftliche Bedeutung nicht mehr absprechen kann. Die sokratischen Ideale liessen sich nicht durchführen: die umgebende Welt macht ihr Recht geltend. So hatte sich Parmenides herablassen müssen in dem zweiten Theile seines Gedichtes von der Welt des Nichtseienden zu reden [1]), obgleich er doch Alles, was darüber gesagt werden könne, für eitel

Parmenides über das Nichtseiende.

1) Von jeher habe ich das Verhältniss der beiden Theile des Parmenideischen Gedichts in dieser Weise aufgefasst und darin ein Analogon zu dem Verhältniss des mythischen und dialektischen Bestandtheils der platonischen Schriften gesehen. Vgl. meine Unterss. zu Ciceros philos. Schr. III S. 13 u. 52; wo noch andere Beispiele der Art aus der Geschichte der alten Philosophie gegeben sind. Jetzt ist Diels in den Philoss. Aufss. f. Zeller (VII) S. 249 ff. im Wesentlichen zu derselben Ansicht gekommen. Man hat das wahre Verhältniss der beiden Theile des Parmenideischen Gedichts früher nur deshalb verkannt, weil der Philosoph den wissenschaftlichen Mangel des zweiten mit so starken Ausdrücken bezeichnet: als Lug und Trug schien ein Philosoph nicht wohl bezeichnen zu können, was seine eigene Ueberzeugung war. Aber hier kommt die ungelenke Sprache und die im Dialektischen noch wenig vorgeschrittene Entwickelung der Philosophie in Betracht. Hätte Parmenides hundert Jahre später gelebt, so würde er gesagt haben, dass alles im zweiten Theil Vorgetragene nur Anspruch auf Wahrscheinlichkeit mache, und Niemand würde dann Anstoss genommen haben.

Lug und Trug erklärt hatte; nicht anders sah sich Platon schliesslich genöthigt, in das Reich der Mythen, das ihm bis dahin nur der Sitz der Lüge und Täuschung gewesen war[1]), mit wissenschaftlicher Forschung einzudringen und Fragen der Natur und des Menschenlebens, über die er bis dahin nur spielend den Schleier der Dichtung geworfen hatte, zu Gegenständen ernsthafter Vermuthungen zu machen.

Kant mit Platon verglichen.

Auch die Geschichte der neueren Philosophie lehrt Aehnliches. Man hat so viel über Platons Mythen geschrieben und doch hat Niemand daran gedacht in dieser Beziehung den grossen attischen Philosophen mit dem Bahnbrecher der neuesten Philosophie, mit Kant zu vergleichen. Allerdings platonische Mythen scheinen das Letzte zu sein, das man bei dem Verfasser der Kritik der reinen Vernunft sucht, und doch sind sie bei ihm vorhanden, vorhanden in allen wesentlichen Zügen. Auch dieser strenge Geist hat doch bisweilen wissenschaftlich geschwärmt.

Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels.

In seinem Timaios, »der allgemeinen Naturgeschichte und Theorie des Himmels«, ist er sich gerade wie Platon bewusst, dass er nur Vermuthungen, wenn auch wahrscheinliche, über das Universum und seine Entwickelung aufstellt, aber auch, dass über einen Gegenstand dieser Art »die grösste geometrische Schärfe und mathematische Unfehlbarkeit« nicht verlangt werden kann (Werke von Hartenst. I 224). Und damit die Aehnlichkeit mit dem griechischen Philosophen noch mehr hervortrete, so will auch er der Analogie folgen (a. a. O. S. 225, 298) und »der Kühnheit der Muthmassungen nicht bis zu willkürlichen Erdichtungen die Zügel schiessen lassen« (S. 311). Aber wie weit führt ihn dieser »Pfad einer vernünftigen Glaubwürdigkeit« (S. 343)[2])! Weit über die räumlichen und zeitlichen Schranken des menschlichen Daseins hinaus: bis zu den Bewohnern der Gestirne (S. 329 ff.), wie auch Platon im Timaios die Gestirne den Seelen als Wohnsitz anweist und im Phaidon uns von den Bewohnern der

1) Wenigstens den Mythus im dritten Buch des Staates, den ich oben (S. 263 f.) als ein Muster seiner Art besprochen habe, nennt er geradezu ein ψεῦδος (p. 414 B f. und E).

2) Das ist so recht das εὔλογον der griechischen Philosophen.

wahren, nicht der scheinbaren, Erdoberfläche zu erzählen weiss; bis in ein künftiges besseres Leben der Menschen (S. 304. 344). Und so sehr ihm die Grenzen des menschlichen Erkennens bekannt sind[1]), warum soll er sich nicht gelegentlich, wie sein griechischer Vorgänger, »eine Ausschweifung in das Feld der Phantasie« erlauben (S. 343), durch Schilderung dessen, was kein menschliches Auge geschaut hat, auch der Einbildungskraft Nahrung geben (S. 309)?

Wie das körperlose Dasein der Seele, ihre Schicksale nach dem Tode das Lieblingsthema der platonischen Mythen sind, so sind sie es auch, die den Geist des Königsberger Denkers ergriffen und ihn über die Schranken der strengen Wissenschaft hinausgerissen haben. Daher hielt er »die Träume eines Geistersehers« nicht für unwerth, sie durch »Träume der Metaphysik« zu erläutern (Werke 2, 325 ff.). Wie Platon zieht er aus der Natur der Seele Schlüsse auf ihr körperloses Dasein nach dem Tode (a. a. O. S. 344). Was sich hierüber sagen lässt, sind »Vermuthungen nach der blossen Vernunft« (a. a. O.), etwas »Vernunftähnliches« (S. 358, I) d. i. das griechische εἰκός. Er ist sich bewusst, dass wir ein Wissen über diese Dinge nicht haben können, sondern nur ein Meinen, — eine δόξα, keine ἐπιστήμη. Ein andermal bezeichnet er dergleichen Vorstellungen als »schwindlichte Begriffe einer halb dichtenden, halb schliessenden Vernunft« (S. 355), als »metaphysische Hypothesen« (S. 349): was man ebenso gut auf die Mythen Platons übertragen könnte. Aber damit auch der eigentliche Name der letzteren, μῦθοι, nicht fehlt, so nennt er einmal seine Erörterungen »Märchen aus dem Schlaraffenlande der Metaphysik« (S. 364). Bis ins Einzelne des Inhalts geht hier die Uebereinstimmung der beiden grossen Philosophen. Wie auf Platon, so übten auch auf Kant nicht bloss die hergebrachten religiösen Vorstellungen einen Einfluss, sondern beide machten auch dem Aberglauben der Zeit ein gewisses Zugeständniss, Kant, indem er Geister-

Träume eines Geistersehers.

1) Vgl. a. a. O. S. 344 das echt sokratische Bekenntniss: »Es ist uns nicht einmal recht bekannt, was der Mensch anjetzo wirklich ist, ob uns gleich das Bewusstsein und die Sinne hiervon belehren sollten; wie viel weniger werden wir errathen können, was er dereinst werden soll«.

erscheinungen nicht ausschloss (S. 359), und Platon, indem er in einer mythisirenden Darstellung die Seelen von Verstorbenen um die Gräber schweben lässt (Phaidon v. 81 C f.).

Ueberall wo die Dämmerung in der Wissenschaft beginnt, setzte nach Platon der Mythus ein. Dämmerung liegt aber nicht bloss über der letzten Zukunft des Menschen, sondern ebenso über der frühesten Vergangenheit seines Geschlechts: über sie giebt uns keine historische Urkunde Nachricht, keine Tradition reicht von dort zu uns [1]); über die Urzeit der Menschheit ist uns nur ein Muthmaassen, nur ein Schliessen nach der Analogie möglich. Daher war hier abermals ein rechter Boden für den Mythus und Platon hat ihn sich zu nutze gemacht in den Mythen, die er dem eleatischen Fremdling im Politikos und dem Kritias in der gleichnamigen Schrift in den Mund legt, aber auch in der Rede, die er Aristophanes im Symposion halten lässt. Auch hier ist Kant ihm gefolgt, wie sein »Muthmaasslicher Anfang der Menschengeschichte« (Werke 4, S. 315ff.) beweist und zwar so, dass, wie Platon die religiöse Ueberlieferung seines Volkes benutzte, so er seiner »Lustreise« in die Vergangenheit, wie er sie nennt, als Karte eine heilige Urkunde, Kapitel aus den Büchern Mosis zu Grunde legt [2]). —

Muthmaasslicher Anfang der Menschengeschichte.

In immer neuen Kreisen bewegt sich die Wissenschaft doch immer nach denselben Gesetzen: wo Kant nur Dämmerung sah, da erblickte die weniger anspruchsvolle Philosophie und Naturwissenschaft der folgenden Zeit lichte Klarheit, der Dogmatismus, der speculative und empirische, triumphirte über den Kriticismus, gerade wie in der platonischen Schule der Mythus schliesslich den Sieg über den Dialog davontrug.

Die Gesetze ein Mythus.

Man kann freilich einwenden, dass doch Platon seine schriftstellerische Thätigkeit mit einem Dialog abschloss:

1) Ob Platon wirklich für den Kritias-Mythus in ägyptischen Hieroglyphen einen Anhalt hatte, ist mir trotz Christ Abhd. d. Münch. Ak. philos. philol. Cl. XVII 508 noch zweifelhaft; jedenfalls blieb seiner poetischen Phantasie und seinem Vermuthen auch dann noch genug Spielraum.

2) Vollends dem Dichterphilosophen musste es auf diesem zwischen Wahrheit und Dichtung schwankenden Gebiet wohl werden: daher hat Schiller in seinem Aufsatz »über die erste Menschengesellschaft nach dem Leitfaden der mosaischen Urkunde« Kants Darstellung noch mehr ins Breite gezogen und mit glänzenderen Farben ausgemalt.

Platons hinterlassenes Werk über die Gesetze ist ein Dialog. Aber was für ein Dialog! Kaum in anderer Weise als der Timaios, so dass was in den Gesprächen geäussert wird, gegenüber dem Vortrage der Hauptperson, hier des Atheners, kaum in Betracht kommt; nicht einmal der Schein der dialektischen Erörterung, wie das doch noch in der Republik der Fall war, wird mehr gewahrt. In Wahrheit sind die Gesetze ein Mythus. Mit den Mythen haben sie auch die religiös-feierliche und poetische Sprache gemein, die zum Theil ebenso eine Eigenheit von Platons Alter sein mag wie sie eine von Goethes Alter war, zum Theil aber auch bewusste Nachahmung von Kosmologen wie Pherekydes oder Naturphilosophen wie Heraklit und Philolaos sein kann. Der alternde Körper des Dialogs ist geblieben; aber es fehlt der sokratische Geist. Die Gesetze gehen in dieser Hinsicht noch weiter als der Timaios. Nicht deshalb, weil in ihnen Sokrates fehlt — das würde etwas Aeusserliches sein — sondern weil die Hauptrolle darin einer Person übertragen ist, die lediglich als Athener characterisirt wird und die deshalb das Vermuthen alter und neuer Leser mit dem Verfasser, mit Platon, identificirt hat. So nahe Platon es dem Leser gelegt hat, die Persönlichkeit des Verfassers unter der Hülle des Atheners zu erkennen, zerrissen hat er diese Hülle doch nicht, so dass er sich selber mit Namen in einem Dialoge redend eingeführt hätte: diesen letzten, das lebendige Wesen des Dialogs vernichtenden Schritt zu thun blieb abermals seiner Schule überlassen [1].

1) Ueber Zeit und Echtheit der platonischen Schriften konnte ich mich hier unmöglich in eine weitere Erörterung einlassen. Die Voraussetzungen darüber, von denen ich ausgegangen bin, werden mir wohl von der Mehrzahl der heutigen Forscher zugegeben werden.

III. Der Verfall.

1. Aristoteles.

Grosse Schriftsteller, denen das Schicksal ein langes Leben gönnte, werden dadurch zu Spiegeln, in denen wir die Geschichte einer ganzen Zeit und Literatur schauen. So ergeht es uns Deutschen mit Goethe, in dessen Werken fast alle die mannichfachen Wandelungen unserer neueren Literatur ihre Spur hinterlassen haben. Und eine ähnliche repräsentative Bedeutung darf, wie schon früher bemerkt wurde, Platon beanspruchen, insofern in der Reihe seiner Dialoge in der Hauptsache der Entwicklungsgang der gesammten dialogischen Literatur vorgezeichnet ist. Weithin hatte sich die dialogische Bewegung ausgedehnt, auch über den engeren Kreis der Sokratiker hinaus: diese an sich berechtigte Vermuthung scheint noch durch den pseudo-platonischen Kleitophon bestätigt zu werden.[1] Wir sehen die Blüthe dieser Kunst sich entfalten, aber wir sehen sie auch welken und allmählich abfallen. Nur deutlicher treten diese Symptome des Verfalls bei Aristoteles hervor, zu dem mithin in der Literatur so wenig als in der Lehre der Uebergang ein schroffer ist.

Eigenthümlichkeit des aristotelischen Dialogs bedingt durch die Zeitverhältnisse.

Es scheint aber nicht, dass die Eigenthümlichkeit des aristotelischen Dialogs lediglich durch ein der Entwicklung des Dialogs überhaupt innewohnendes Gesetz bedingt war. Wie

1) Trotz der umsichtigen Erörterung Hartlich's, der Leipz. Stud. XI S. 229 ff. zu einem anderen Ergebniss kommt, ist es mir doch wahrscheinlich dass der Kleitophon noch bei Platons Lebzeiten verfasst wurde, wenigstens vor dessen Werk über den Staat: denn nach dem Erscheinen des letzteren wäre der ganze Dialog gar zu gegenstandslos gewesen. Uebrigens s. über den Kleitophon auch o. S. 118, 1.

vielmehr der obere Lauf eines Flusses es nicht allein ist, der den weiteren bestimmt, sondern auf diesen auch Nebenflüsse und die Bodenbeschaffenheit des Landes einwirken, so ist auch der aristotelische Dialog nicht die einfache Consequenz des platonischen. Gegenwart und Leben haben auch auf ihn ihr Recht geltend gemacht und so gut wie die platonischen Dialoge das Abbild der wirklichen Gespräche des Sokrates waren, so trugen auch die aristotelischen den Charakter der Gespräche ihrer Zeit. Die geistige Gährung, die während des fünften Jahrhunderts Athen ergriffen hatte, war vorüber, an die Stelle der unruhigen Zweifelsucht, die Alles in Frage stellte, die beinahe täglich und aus den geringsten Anlässen neue Probleme hervorrief, war das ruhige Forschen Einzelner über gegebene Fragen getreten. Hatte man bis dahin mehr das ganze Gebiet der Wissenschaft nur recognoscirt, so begann man nun nach erlangtem Ueberblick auf einzelnen Theilen desselben sich häuslich einzurichten. Die Fragen zu stellen war man bisher beschäftigt gewesen, jetzt schickte man sich an sie zu lösen; waren die Erörterungen früher mehr principiell und ins Allgemeine gehend gewesen, so ging man nun mehr in die Tiefe und ins Einzelne. Die Wissenschaft trat aus dem genialen in das gelehrte Stadium. In jenem hatte sie noch die Masse des gebildeten Publikums zu interessiren vermocht, in diesem wurde sie zur Sache Einzelner, die aus ihr einen Beruf machten. Sie löste sich vom Leben und eben deshalb büssten auch die ihr geltenden Gespräche, die Dialoge, die alte Lebendigkeit und Frische ein und kränkelten in der Luft der Schulstube. Hierauf beruht der Unterschied des sokratischen und des aristotelischen Dialogs.

Der Dialog als Schulgespräch.

Platon ist zwischen beiden der Vermittler nicht bloss durch seine Schriften sondern auch durch seine mündliche Lehrthätigkeit. Wer so lebhaft, ja leidenschaftlich den Nutzen oder vielmehr die alleinige Brauchbarkeit der dialogischen Form für den wissenschaftlichen Unterricht verfochten hatte wie Platon, der musste nothwendig, wenn er sich nicht eines schreienden Widerspruchs schuldig machen wollte, in der eigenen Praxis wenigstens den Versuch machen jene Methode anzuwenden. So mag er in der ersten Zeit seines Wirkens seinem Lehrer Sokrates in der Kunst des Gesprächs nachgeeifert haben. Später

muss er dann allerdings — das ergibt der ganze Charakter seiner Philosophie, darauf führen auch seine Schriften — wenigstens theilweise ein anderes Verfahren gewählt haben. Davon kann uns ein Fragment des Komikers Epikrates (bei Meineke fr. inc. I) noch jetzt eine Vorstellung geben. Dasselbe versetzt uns in die Akademie und zeigt uns die Schüler Platons, die über eine vom Lehrer gestellte Frage jeder erst eine Weile nachdenken und dann einer nach dem andern seine Meinung äussern. Die Wahrheit dieser Darstellung im Allgemeinen zu bezweifeln liegt kein Grund vor, wenn auch alles Einzelne ins Komische verzerrt ist. Die Zeit war vorüber, da ungesucht aus Gesprächen über die Angelegenheiten des Tages wissenschaftliche Probleme hervorschossen[1]; man hatte an den gefundenen genug und begnügte sich eine Auswahl daraus einer besonderen Aufmerksamkeit zu würdigen. So konnten Problemsammlungen entstehen, wie sie uns aus der peripatetischen Schule unter dem Namen des Aristoteles erhalten sind. Wie leider immer so schränkte auch hier die Schule das Nachdenken ein und gewöhnte es in bestimmten vorgeschriebenen Gleisen weiter zu gehen. Dieselben dem Schüler zu weisen war die Aufgabe des Lehrers. Dass die aus dem Stellen solcher Probleme hervorgehende Discussion einen ganz anderen Charakter trug als derjenige der echten platonischen Dialoge ist, liegt in der Natur der Sache und wird uns ausserdem durch das Beispiel Plutarchs in seinen Tischgesprächen bestätigt. Einer nach dem Andern gibt hier seine Ansicht über das aufgeworfene Problem kund in zusammenhängendem mehr oder minder langen Vortrage. So wird es immer gehen, wenn eine Frage zur Verhandlung kommt die entweder den Sprechenden bereits bekannt und schon öfter für sie Gegenstand der Ueberlegung gewesen ist, oder über die sie doch, wie des Epikrates' Schilderung der platonischen Schule voraussetzt, Zeit gehabt haben nachzudenken, über die jeder also einen gewissen Vorrath von Gedanken schon mitbringt: diese

Problemsammlungen.

1) In dieser Hinsicht werden die Gespräche des Sokrates gut charakterisirt von Dio Chrys. or. 60 p. 312R: Sokrates brachte die Gesprächsthemata nicht fertig und vorbereitet mit, sondern liess sie sich durch die jeweilige Umgebung stellen.

letzteren, wie sie unter sich zusammenhängen, auch in zusammenhängender Rede darzulegen ist dann nur naturgemäss[1]), während neu und überraschend auftauchenden Problemen gegenüber, wie in der Regel im sokratischen Dialog, es sich nur um augenblickliche Einfälle handeln kann, die sich in wenige Worte fassen lassen und deshalb wie Schlag auf Schlag einander folgen können. So kommt es dass im sokratischen Dialog ein lautes gemeinsames Denken stattzufinden scheint, wir an der geistigen Arbeit selber theilnehmen, während jene andere Art des Dialogs uns nur die Frucht derselben geniessen lässt, ein Scheingefecht mit den gewonnenen Resultaten vor dem Publikum aufführt, dem die wahren Kämpfe im Innern des still forschenden Geistes längst vorausgegangen sind.

Dass die aristotelischen Dialoge von dieser letzteren Art waren, darauf leiten uns noch mehrere Spuren. Der Kirchenschriftsteller Basilios epist. 167 (T. III S. 187 E) sagt ausdrücklich, dass Aristoteles und Theophrast in ihren Dialogen unmittelbar auf die Sachen losgegangen seien[2]). Ob es aber, wie derselbe meint, nur deshalb geschehen sei, weil sie sich bewusst waren, dass ihnen die platonische Anmuth fehle, ist eine andere Frage, die ich nicht bejahen möchte. Wenn Platon im Phaidon, im Phaidros, in der Republik und sonst Prooimien vorausschickte, so hatte dies seinen guten Grund darin, dass zu seiner Zeit oder in der des Sokrates, in die er uns versetzen will, dialektische Erörterungen der Unsterblichkeit, über den Werth der gewöhnlichen Rhetorik, den Idealstaat und Anderes keineswegs an der Tagesordnung waren, sondern die betreffenden Probleme noch frisch aus den umgebenden Verhältnissen der redenden Personen und aus vorausgehenden

Keine Prooimien.

Unterschied von Platon.

1) Vielleicht darf hierbei an eine Bemerkung Otto Ludwig's (Shakespearestudien S. 25) über den Unterschied Hebbelscher und Shakespearescher Charaktere und Dialoge erinnert werden: »sie (die Charaktere Hebbels) gehen neben einander, ohne sich durch Berührung zu modificiren — — sie sprechen überhaupt nicht miteinander, nur zueinander; es fehlt der eigentliche dramatische Dialog«.

2) εὐθὺς αὐτῶν ἥψαντο τῶν πραγμάτων. Die obige Erklärung ist die einzige, die sich ungezwungen aus den Worten ergibt und die auch durch Lucian De conscrib. hist. c. 23 bestätigt wird, wo εὐθὺς ἐπὶ τῶν πραγμάτων dasselbe ist wie ἀπροοιμίαστα. Ich bemerke dies wegen Heitz, die verl. Schr. S. 146.

Gesprächen über andere Dinge hervorsprangen. Diesen Vorgang der Wirklichkeit zu schildern, zu schildern wie man dazu kam, gerade dieses oder jenes Problem zu erörtern, war eine Aufgabe, die sich Platon in der Mehrzahl seiner Dialoge gestellt hat und stellen musste. Ich sage, in der Mehrzahl seiner Dialoge; denn nicht immer ist Platon so verfahren, wie er z. B. bereits im Menon ohne Weiteres mit der Frage herauskommt, ob die Tugend lehrbar sei, einer Frage, die allerdings schon damals als abgestanden gelten konnte [1]). Was bei Platon noch Ausnahme war, ist bei Aristoteles zur Regel geworden. Die Fragen, die er in seinen Dialogen behandelte, gehörten längst zum Inventar der Schule. Was war nicht schon über Unsterblichkeit, die Gerechtigkeit, das Wesen der Rhetorik geschrieben und noch mehr geredet worden!

Es bedurfte also nicht erst umständlicher Prooimien, wie sie noch Platon für nöthig befunden hatte, um ein Gespräch über solche Gemeinplätze zu motiviren. Jedem Mitglied der Akademie lagen dieselben fortwährend im Sinn und daraus erklärt sich nun auch die andere Eigenthümlichkeit des aristotelischen Dialogs, über die wir durch Cicero Nachricht haben. Denn dieser hat nach seinem eigenen Geständniss [2]) das Gespräch vom Redner in der aristotelischen Weise verfasst; und worin diese aristotelische Weise besteht, wenn nicht in den längeren mit einander abwechselnden Reden der einzelnen Gesprächspersonen, vermag ich nicht zu sagen [3]).

Längere Reden in den Dialogen.

1) Ueber den Kratylos vgl. Steinthal, Gesch. der Sprachwissensch., S. 83 f.

2) Epist. ad fam. I 9, 23: scripsi igitur Aristotelio more, quemadmodum quidem volui, tris libros in disputatione ac dialogo »de oratore«. Die Worte »in disp. ac dial.« hat man streichen wollen. Da es aber im Folgenden heisst: »scripsi etiam versibus tris libros de temporibus meis« scheint mir dieser näher bestimmende Zusatz nicht entbehrt werden zu können; ausserdem gibt auch der Ausdruck keinen Anstoss, weil nicht jede disputatio dialogische Form hat und deshalb wohl das »in disputatione« durch ein hinzugefügtes »dialogo« genauer erläutert werden konnte. Man vgl. noch Cicero ad fam. I 9, 4: in nostris sermonibus conlocutionibusque de nat. deor. I 61: in hujusmodo sermone et consessu.

3) Nach Stahr, Aristotel. II 246, mit dem Madvig, de fin. praef. S. 57, 2[2] übereinstimmt, soll durch den »Aristotelius mos« die dialogische

Die Fragmente bestätigen überdies diese Erklärung[1]). Dialektische Schlussketten, wie sie fr. 15 (Akad. Ausg.)[2]) und fr. 41 darbieten, scheinen ihrer Natur nach wie bestimmt, um in der Weise des platonischen Dialogs in kurze Fragen und Antworten aufgelöst zu werden. Trotzdem hat Aristoteles sie zu einem einzigen Vortrage verbunden[3]) und dadurch deutlich genug seinen Abfall von der platonischen Methode des Dialogs kund gegeben.

Wenn Platon in dieser Weise eine einzige Person längere Schlussketten bilden lässt, geschieht dies in den Mythen, wie z. B. im Phaidros, wo Sokrates den Beweis für die Unsterblichkeit der Seele führt (p. 245 C ff.) und zu Anfang **Das mythische Element.**

Form überhaupt, nicht eine besondere Art derselben, bezeichnet werden. Aber zum Repräsentanten der dialogischen Methode überhaupt eignete sich Aristoteles viel weniger als Sokrates oder Platon und Cicero würde daher, wenn er den von Stahr ihm zugeschriebenen Gedanken hätte ausdrücken wollen, richtiger und deutlicher Socratico oder Platonico more gesagt haben. Eine andere Erklärung gab J. Bernays, Die Dial. S. 137: Cicero meine »im Allgemeinen die auf dramatische Kunst verzichtende Haltung der aristotelischen Dialoge in ihrem Unterschied von den platonischen«. Aber in diesem Falle hätte Cicero sagen müssen, dass er in seinen Dialogen nicht der platonischen Weise gefolgt sei; indem er sagt, er sei der Weise des Aristoteles gefolgt, muss er etwas Positives im Sinne gehabt haben. Auch passt zu dieser Erklärung des »Aristotelius mos«, wonach derselbe einen Mangel bezeichnet, nicht das »quemadmodum quidem volui«; Cicero kann doch unmöglich erklären, er habe sich nach besten Kräften bemüht, in seinem Dialoge auf dramatische Haltung zu verzichten. Mit vollem Rechte hat Heitz, Die verl. Schr. S. 150 auf eine Stelle im Gespräch vom Redner selber hingewiesen III 21, 80: sin aliquis exstiterit aliquando, qui Aristotelio more in utramque partem possit dicere et in omni causa duas contrarias orationes, praeceptis illius cognitis, explicare. Hieraus ergibt sich, was Cicero zu der Zeit, als er jenen Brief schrieb, unter der Aristotelischen Weise verstand: das Für und Wider einer Sache in längeren einander entgegengesetzten Reden erörtern.

1) Vgl. auch Blass im Rhein. Mus. 30, S. 492 f.

2) Ich folge in Betreff desselben der Ansicht von Bernays, Die Dial. S. 110 f. u. Blass, Rh. M. 30 S. 497 f.

3) Die Bedenken von Blass, a. a. O. S. 498 gegen fr. 15, das erst im Excerpt die Form des zusammenhängenden Vortrags erhalten, im Original dagegen einen Dialog gebildet habe, zerfallen durch den Hinweis auf fr. 41.

des Vortrags über die Entstehung der Welt im Timaios (p. 29 E ff.). Der Mythus setzt sich also bei Aristoteles an die Stelle des Dialogs. Wir sehen bei ihm die Entwicklung nur weiter geführt, deren Anfänge wir schon bei Platon beobachteten (s. o. S. 259 ff.). Auch er erhob sich gern zu glänzender Darstellung des Weltgebäudes (fr. 13 ff. fr. 18 f. Bernays Dial. S. 99 ff.), zur Schilderung des seligen Zustandes der Menschen nach dem Tode (fr. 35 ff. Hermes X S. 84 f.): aber was bei Platon der Art den Inhalt der Mythen, also vom Dialog gesonderter Theile, bildete, das war allem Anschein nach von Aristoteles in die Erörterung des Dialogs selber aufgenommen. Er hat nicht eigens Mythen für seine Dialoge gedichtet — wenigstens wird er nie unter den Verfassern solcher genannt — und hatte auch keinen Grund dies zu thun, da er weder wie Platon eine Reform der Religion oder Poesie beabsichtigte, noch wie dieser zu dem zerstreuenden dialektischen Gespräch eines Gegengewichts bedurfte. Das Mythische durchzog bei ihm den ganzen Dialog, nicht bloss in der Form von kosmologischen und eschatologischen Vorträgen, sondern auch als Sage und Märchen, wie sie die Ueberlieferung des Volkes darbot[1].

Historische Darstellungen.

Hierher gehören auch die historischen Darstellungen, an denen seine Dialoge so reich waren, wenner auf die ersten Anfänge der Philosophie, der Sophistik, der Rhetorik zurückging: auch derartige Darstellungen hatte Platon für die Mythen vorbehalten, hatte im Kritias die Anfänge des staatlichen Lebens, im Mythus des Protagoras, den er dem gleichnamigen Sophisten in den Mund legt, die frühste Entwickelung aller menschlichen Cultur behandelt, und im Philebos p. 16 C f. und im Menon p. 81 A ff., an welchen beiden Stellen wenigstens Keime von Mythen vorliegen, den Anlauf gemacht zu Geschichten der Dialektik und des Unsterblichkeitsglaubens. Uebrigens sprechen gerade diese historischen Darstellungen, die zahlreich in die Dialoge des Aristoteles eingeflochten waren und sich doch unmöglich in der Form von Frage und Antwort wiedergeben liessen, dafür dass in den Dialogen des Aristoteles die langen Reden überwogen

1) Vgl. auch Bernays Dial. S. 23.

und das Gespräch darin in der Hauptsache in einem Wechsel von solchen bestand [1]).

Der Dialog des Aristoteles trug mythische Farben. Daraus folgt weiter, dass er auch rhetorischer war als der platonische. Nicht bloss vom späteren Standpunkt des Aristoteles schien dies so, weil hiernach die in den Dialogen herrschende exoterische Methode ein volles Wissen nicht begründen, sondern ähnlich wie die rhetorischen Vorträge und wie Platons Mythen nur ein Meinen erzeugen konnte, sondern auch, was wir über die sprachliche Form erfahren, bestätigt dieses Urtheil. Obgleich es auch den aristotelischen Dialogen nicht an Anmuth des Ausdrucks fehlte, obgleich auch ihnen einzelne Spässe (Heitz Verl. Schr. 161) oder Ironie (Bernays Dial. S. 101) die Würze des Humors verliehen, die aus der attischen Volksprache entspringende Fülle und Lebendigkeit der platonischen Rede fand man hier schwerlich. Es war nicht das attische Athen des fünften Jahrhunderts, das sich in diesen Gesprächen spiegelte und es war kein rechter Athener, der sie verfasst hatte. Nur um so begreiflicher ist es, dass er die Mängel des Fremden, die bei seiner Handhabung der attischen Schriftsprache hervortreten konnten, durch grössere Sorgfalt theils zu vermeiden, theils zu verdecken suchte. Auch im Deutschen beobachten wir etwas Aehnliches, dass nämlich solche Schriftsteller, die in einem von der Schriftsprache sehr abweichenden Dialekt, wie dem schweizerischen, aufgewachsen sind, viel ängstlicher sich um Richtigkeit und glatte Schönheit des Ausdrucks bemühen als die Hochdeutschen selber. Von der göttlichen Nachlässigkeit der platonischen Rede, die so natürlich scheint und doch zum Theil auf tiefer künstlerischer Berechnung beruhen mag, war die Aristotelische weit entfernt.

Der rhetorische Charakter.

Sprache.

Ausser der fremden Herkunft wirkte hier auch die Richtung mit, die schon früh die Thätigkeit des Aristoteles ge-

1) Einen anderen Charakter trägt freilich fr. 83, wo Aristoteles ganz in sokratischer Weise einen Ungenannten katechisirt. Aber dieses Fragment gehört dem Dialog »vom Adel« an und gegen dessen Echtheit haben sich in alter und neuer Zeit Zweifel geregt — Zweifel, die vielleicht auf den Stoiker Panaitios zurückgehen (Plutarch, Aristid. 27).

nommen hatte. Im Kampfe gegen Isokrates und seine Schule war er selbst Rhetor geworden, indem er Platons theoretische Versuche über diese Kunst weiter ausführte und der Praxis näher brachte. Es war dies ein verhängnissvoller Schritt: die Rhetorik sollte in die Philosophie aufgenommen werden; statt aber dass sie dadurch philosophischer geworden wäre, wurde umgekehrt jene immer rhetorischer. Der Erste, bei dem sich dies zeigt, ist Aristoteles selber. Auch Platon kannte die rhetorischen Kunstmittel, hatte aber für sie in seinen Dialogen ausser in den mythischen Partieen und da wo er, wie im Menexenos und Symposion, Reden halten liess, keinen

Stil.

Platz. In den aristotelischen Dialogen dagegen schienen die langen Reden recht eigentlich das Bett zu sein, in dem sich »der goldne Strom seiner Rede«[1]) ergiessen konnte. Etwas von seinem Glanze nehmen wir auch jetzt noch in den dürftigen Fragmenten wahr. Das auffallendste Merkmal rhetorischer Kunst, der rhythmische Periodenbau, scheint auch den aristotelischen Dialogen nicht gefehlt zu haben (Blass Attische Bereds. II S. 429 f.). Bis auf das Einzelne erstreckte sich die Feile des Ausdrucks. Unbekümmert hatte Platon in seinen Dialogen den Hiat zugelassen, es wäre stilwidrig gewesen, wenn er ihn hätte meiden wollen.[2]) Aristoteles dagegen scheint hier ganz auf Seite seines Gegners Isokrates zu stehen (Blass im Rhein. Mus. 30 S. 481 ff.[3]). Bei Platon finden wir vielleicht kühne Wortstellungen; ob dagegen so affektirte, wie man sie hin und wieder bei Aristoteles beobachtet (Blass a. a. O. S. 482 f. II 142), bezweifle ich, zumal Aristoteles hierin selbst das von Isokrates eingehaltene Maass überschritt.

Die platonischen Dialoge in den aristotelischen nachgebildet.

Die Verschiedenheit der aristotelischen und der platonischen Dialoge musste um so mehr auffallen, als jene mit

1) Cicero, Acad. pr. 119: cum enim tuus iste stoicus sapiens syllabatim tibi ista dixerit, veniet flumen orationis aureum fundens Aristoteles, qui illum desipere dicat. Heitz, Die verl. Schr. S. 156.

2) So urtheilte schon Cicero, Orator 157. S. jetzt aber auch die modificirenden Bemerkungen von Blass, Att. Bereds. II S. 426 ff., wonach in dieser Hinsicht zwischen den früheren und späteren Schriften des Philosophen ein Unterschied ist und im Laufe der Zeit auch bei Platon das Isokratische Gesetz immer mehr durchdringt, o. S. 247, 5.

3) Dies modificirt Diels, Gött. Gel. Anz. 1894 S. 297.

diesen durch das Band des Inhalts aufs Engste verknüpft sind und daher fortwährend zur Vergleichung auffordern. Aristoteles hat nicht wie Platon in seinen Dialogen die eigenen Ansichten dem Lehrer in den Mund gelegt. Das war durch die literarische Thätigkeit des Letzteren ihm unmöglich gemacht, und auch die Vermuthung, welche wenigstens ein Auftreten Platons als Gesprächsperson in einzelnen der aristotelischen Dialoge annimmt, ist nicht hinreichend begründet[1]. Und doch ist auch Aristoteles in seinen Dialogen zu seinem Lehrer in ein ähnliches Verhältniss getreten wie Platon zu Sokrates.

Platon trat in Aristoteles' Dialogen nicht redend auf.

Der Name und die Persönlichkeit des Sokrates war für Platon nicht bloss eine leere Maske, mit der er sich auch da deckte, wo er dem Sokrates ganz fremde Ansichten vortrug; wäre er so verfahren, so hätte er nicht den naturphilosophischen Vortrag des Timaios einem Pythagoreer in den Mund gelegt: vielmehr ist Platon auf seine Weise historisch zu Werke gegangen und hat seinen Lehrer in den Dialogen sich so äussern lassen, wie dieser entweder sich wirklich geäussert hatte, oder wie es Platon doch in der Consequenz von dessen wirklichen Aeusserungen zu liegen schien. Seine Dialoge erläuterten gewissermaassen die Persönlichkeit des Sokrates, setzten dessen wahres Wesen, so wie es seinen Augen sich darstellte, in das rechte Licht. Etwas Aehnliches lässt sich aber auch von Aristoteles sagen, nur dass dieser mit seinen Dialogen nicht die Persönlichkeit seines Lehrers zu erläutern unternahm, sondern dessen Schriften. Die letzteren waren, sei es nun das Thema oder ein Vorbild oder der Anknüpfungspunkt für ihn.

Die aristotelischen Dialoge erläutern die platonischen.

So hatte er in einem seiner Dialoge[2] einen Bauern aus Korinth vorgeführt, den die Lektüre des platonischen Gorgias so für die Philosophie als die allein selig machende Beschäftigung begeistert hatte, dass er seinen Acker verliess und nach Athen ging, um Platons Schüler zu werden: hierin liegt meines Erachtens ausgesprochen, dass das Gespräch in dieser Schrift irgendwie sich an den Inhalt des Gorgias anschloss. Schon durch ihre

Der Νήρινθος.

1) Rose, Aristot. Pseud. S. 33. 55. 74 nimmt an, dass Platon eine der Gesprächspersonen im Νήρινθος sowohl wie in den Dialogen »von der Philosophie« und im Eudem war.

2) In dem sogenannten Νήρινθος.

Sophistes und Politikos. Von der Philosophie.

Titel erinnern an die gleichnamigen platonischen Dialoge der Sophistes und Politikos; an diese reiht sich passend der Dialog »von der Philosophie«, in dem Aristoteles gewissermaassen ein von seinem Lehrer gegebenes Versprechen einlöste, der seinen Lesern den Philosophos schuldig geblieben war[1]). Im Uebrigen ergänzte wohl Aristoteles, wie das in seiner Natur lag, in diesen Dialogen die Betrachtungen Platons namentlich nach der historischen Seite zu.

Gryllos.

Ein anderer seiner Dialoge wandte sich gegen die Rhetorik und scheint nach Form und Inhalt sich den platonischen Phaidros zum Muster genommen zu haben. Hatte Platon darin vorzugsweise eine Rhetorik kritisirt, die ihre Blüthe in den rednerischen Leistungen des Lysias hatte und aller philosophischen Bildung baar war, so konnte Aristoteles, wenn er nicht einfach das von seinem Lehrer Gesagte wiederholen wollte, nur Isokrates und dessen Schule zum Gegenstand seines Angriffs machen. Diese neue Rhetorenschule trat mit ganz neuen Prätensionen auf, indem sie namentlich auf den Namen der Philosophie Anspruch erhob und dieser das Schimpfwort »Sophistik« zurückgab. Die alte Polemik Platons reichte gegen sie nicht mehr aus und so ergänzte sie Aristoteles in seinem »Gryllos«, indem er nachwies, dass auch von der modernen Rhetorik gelte, was Platon von der früheren nachgewiesen hatte, dass sie in Wahrheit gar keine Kunst sei. Auch in der Methode und Composition scheint der Phaidros für den Gryllos das Vorbild gewesen zu sein. Platon ging in seinem Dialog von einer Rede des Lysias aus, die er zunächst durch eigene Reden über denselben Gegenstand zu übertreffen suchte und an die er dann seine weiteren Erörterungen über die Kunst der Rede knüpfte; für Aristoteles scheinen der Anlass Lobreden gewesen zu sein, die auf Xenophons im Kampfe gefallenen Sohn Gryllos verfasst worden waren, und die Wahrscheinlichkeit spricht dafür, dass auch er sich nicht mit dem blossen Tadel derselben begnügte, sondern durch Bessermachen ihm erst den gehörigen Nachdruck gab, indem er seinerseits eine Lobrede auf Gryllos, wie sie sein sollte, verfasste[2]).

1) Platon, Sophist. p. 217 A, Politik. p. 257 A ff.

2) Wenigstens weiss ich mir sonst den Namen des Dialogs »Gryllos« nicht zu erklären.

Den Inhalt der erotischen Reden des Phaidros so wie derer des Symposions hatte Aristoteles vielleicht für seinen Erotikos benutzt[1]. Im Protreptikos konnte er sich an den platonischen Euthydem anlehnen[2]; und was uns aus der Schrift

Erotikos.

Protreptikos.

Von der Bildung.

1) In wiefern derselbe ein Dialog, s. Hermes X 66. Auch hier scheint Aristoteles seiner Neigung folgend sich in historisches Detail verloren zu haben. Ausserdem ist wahrscheinlich, dass er gegenüber der schwunghaften Darstellung Platons, die den Eros zu einem alle Höhen und Tiefen des Menschenlebens, ja die ganze Welt umfassenden Triebe erhob, denselben wieder in seine Naturgrenzen eingeschränkt habe. Sein Standpunkt war wohl nicht weit von demjenigen des Phaidros und Pausanias im Symposion entfernt; er mochte im Eros nur eine solche Veredelung der Knabenliebe preisen, für die auch die Geschichte Beispiele bot. Nach fr. 91 schauen die Liebhaber auf nichts am Körper der Geliebten, als auf die Augen und in der Topik (VI 7 p. 146^a 9 f. und VII 1 p. 152^b 9) einer Schrift, deren Beispiele wir berechtigt sind auf die Dialoge zu beziehen, wird bestritten, dass die Liebe ἐπιθυμία συνουσίας sei.

2) Platon, Euthyd. p. 278 E ff. Vgl. dazu Hermes X S. 94. Ich erwähne hier auch den Protreptikos, weil er durch seine exoterische Natur den Dialogen verwandt war. Im übrigen sind Diels' »nicht sehr tief geschöpfte« Bemerkungen (Archiv f. Gesch. d. Philos. I 4 S. 477 ff.) nicht im Stande gewesen, mich von meiner früher im Hermes X S. 61 ff. dargelegten Ansicht zurückzubringen, wonach der Protreptikos des Aristoteles nicht die Form des Gespräches, sondern des Briefes hatte. Diels, a. a. O. S. 484 vermisst bei mir eine Würdigung des aristotelischen Schriftenkatalogs, »dessen Anordnung Bernays scharfsinnig durchschaut hatte«. Nun hat Bernays allerdings Dial. S. 131 die Vermuthung begründet, dass an der Spitze des Katalogs die dialogischen Schriften stehen. Trotzdem rühme ich mich, dass meine Ansicht mit der seinigen besser übereinstimmt als die von Diels, der auch in diesem Falle die Abhandlung jenes ausgezeichneten Gelehrten nicht genau genug gelesen zu haben scheint. Denn zu den an der Spitze des Verzeichnisses stehenden Schriften gehört auch Ἀλέξανδρος ἢ ὑπὲρ ἀποίκων, mit Bezug auf diese bemerkt aber Bernays a. a. O. S. 56: »auch über ihre Form, ob sie ein wirkliches Gespräch gewesen oder, was nicht unwahrscheinlich ist, in Briefform abgefasst und nur wegen ihrer durch die praktische Bestimmung bedingten populären Haltung den Dialogen im Verzeichniss des Andronikos angereiht worden, ist bei dem Mangel wirklich erhaltener Bruchstücke eine Entscheidung unmöglich«. Bernays' Ansicht war also, dass an der Spitze des Verzeichnisses die dialogischen und dialogartigen d. i. die exoterischen Schriften standen, und diese Ansicht halte ich nach wie vor für die richtige und bin nicht geneigt mich durch Diels (a. a. O. S. 484 f.) vom wahren zum falschen Bernays bekehren zu lassen.

»von der Bildung« (Bernays Dial. S. 133) erhalten ist, erinnert an den Protagoras[1]; doch war darin vielleicht noch mehr vor der Gefahr eiteler Vielwisserei gewarnt worden, die zur Zeit des Aristoteles viel dringender war[2]. Ebenfalls durch den Titel

Symposion. leitet auf ein platonisches Vorbild das Symposion; die Absicht mit dem platonischen Meisterwerk zu wetteifern, können wir

1) Das einzige sichere Fragment aus dieser Schrift ist uns bei Diog. IX 53 erhalten. Hier wird dieselbe Geschichte erzählt, die wir ausführlicher durch Gellius N. A. V 3 kennen. Protagoras, wird erzählt, war als junger Mann Lastträger. Einmal als er so ein Bund Holz trug, begegnete ihm Demokrit und bewunderte die Kunst, mit welcher er dasselbe durch einen kurzen Strick zusammenhielt. Er fand darin den Verstand eines Geometers. Gellius berichtet: tum Democritus, animi aciem sollertiamque hominis non docti admiratur: »mi adulescens« inquit »cum ingenium bene faciendi habeas, sunt majora melioraque, quae facere mecum possis« abduxitque eum statim secumque habuit et sumptum ministravit et philosophias docuit et esse eum fecit quantus postea fuit. Ein ganz ungebildeter Mensch erregt durch seinen Verstand die Bewunderung eines der grössten Denker und Gelehrten. Die Geschichte regt die Frage an, wieviel Tüchtigkeit der Mensch seiner natürlichen Anlage verdankt und was die Bildung etwa noch hinzuthun kann. Ganz ähnliche Erörterungen sind aber auch in Platons Protagoras mit dem Namen dieses Sophisten in Verbindung gebracht worden. Freilich sträubt man sich den chronologischen Irrthum, der darin liegt, dass Protagoras als der jüngere Demokrit gegenüber erscheint, schon dem Aristoteles aufzubürden. Aber Niemand hat noch festgestellt, wie weit damals die Freiheit des Dialogs ging.

2) Insofern würde fr. 51 gut in diesen Dialog passen. Die von Protagoras im gleichnamigen platonischen Dialog p. 325 E f. gebilligte Art des Unterrichts wird von Platon Ges. VII 810 E f, 811 B als zu blosser πολυμάθεια führend ausdrücklich verworfen: sonach hätten wir vielleicht in jenem Fragment eine neue Spur, wie eng Aristoteles auch in dieser Schrift sich an einen Dialog seines Lehrers anschloss. Zu bemerken ist noch, dass die Ansichten des Aristoteles über Bildung, wie er sie vielleicht in diesem Dialog geäussert hatte, mit denen Demokrits übereinstimmen: beide heben hervor, dass Bildung mehr werth sei als Besitz, Demokrit in fr. mor. 136 (Zeller I 830, 7[4]) und Aristoteles in fr. 91 ed. Heitz, und beide sind einig in der Verurtheilung alles eitelen Vielwissens, Demokr. fr. 140—142 (Zeller I 826, 1) und Arist. fr. 51. Hiernach liegt die Vermuthung allerdings nahe, dass das Gespräch zwischen Protagoras und Demokrit über den Rahmen einer blossen Episode oder einer nur als Beispiel dienenden Erzählung hinausging und den Hauptinhalt des Dialogs bildete. Aber würde dann nicht der Dialog nach einem der beiden seinen Namen erhalten haben?

Aristoteles nicht zuschreiben, wohl aber ist möglich, dass er auch hier die Arbeit seines Lehrers ergänzen wollte, theils durch historische Nachträge, die sich in diesem Falle auf die Geschichte der Symposien bezogen (fr. 108), theils indem er darin ein Symposion schilderte, wie sie zu seiner Zeit wirklich in der Akademie stattfanden [1]) und deren gelehrte Gespräche bereits auf das alexandrinische Museum deuten mochten, während in dem platonischen noch der künstlerische und übermüthige Geist des perikleischen Zeitalters weht.

Was Platon selbst unterliess und was überhaupt nicht in der Gewohnheit der Alten lag, neue und mehr zeitgemässe Auflagen ihrer Werke zu veranstalten, das scheint Aristoteles für ihn besorgt zu haben. In diesem Verhältniss stand wohl auch der Eudemos zum Phaidon. Beide Mal gilt es das Andenken eines verstorbenen Freundes so zu feiern, dass daraus die Ueberlebenden Trost über den Verlust schöpfen können und beide Mal geschieht dies annähernd in derselben Weise: anknüpfend an ein Ereigniss aus dessen letzter Lebenszeit, vermittelt durch Traumgesichte, die ahnungsvoll ein Hereinragen des Göttlichen ins Menschliche bekunden, werden Gespräche über die Unsterblichkeit der Seele geführt, an denen der also zu Feiernde wenn auch nicht die Hauptrolle, so doch einen wesentlichen Antheil hatte [2]). Trotzdem der Eudemos hiernach als eine

Die aristotelischen Dialoge sind neue Auflagen der platonischen.

Eudemos.

1) Diese an sich nahe liegende Annahme wird noch besonders bestätigt durch fr. 107, wonach das Symposion des Aristoteles hauptsächlich mit der Erörterung homerischer Probleme angefüllt gewesen zu sein scheint. Die Vermuthung würde bestehen bleiben, auch wenn wir im Uebrigen das Symposion von Athen nach Makedonien verlegten und annähmen, dass ausser Aristoteles namentlich noch Alexander dabei betheiligt war. Diese Annahme wird nämlich unterstützt durch eine scharfsinnige Vermuthung von Lehrs de Aristarchi stud. Hom. S. 211 [3], wonach Gespräche zwischen Alexander und Aristoteles über homerische Fragen bei Gelegenheit eines Symposions stattfanden.

2) Zeller II 2 S. 59, 1 [3]. Den Hauptvortrag hielt nach fr. 40, wenn wir Blass, Rh. M. 30 S. 483 folgen, Aristoteles. Aber wesentlichen Antheil am Gespräch muss Eudem jedenfalls genommen haben, da sonst kaum Anlass genug war den Dialog nach ihm zu benennen. Ja man kann meines Erachtens sogar noch weiter gehen und Eudem geradezu den Hauptvortrag zuweisen. Bei der Herstellung des Textes durch Blass stört die Wortfolge. Er will den Spuren der handschriftlichen Ueber-

Wiederholung des Phaidon erscheint, so war er das doch nur mit den Modificationen, wie sie die veränderte Zeit forderte. Wie noch in neuerer Zeit Moses Mendelssohn Platons classisches Werk über die Unsterblichkeit dadurch zu modernisiren versucht hat, dass er die Beweisführung desselben auch gegenüber der neueren Philosophie stichhaltig zu machen sich bemühte, so ist schon Aristoteles verfahren, der in seinem Eudem das Dogma der Unsterblichkeit auf neue Grundlagen stellen wollte, da die Stütze, die der Verfasser des Phaidon noch für die

lieferung folgend schreiben: Τί τοῦτ'; ἔφη κἀκεῖνος ὑπολαβών. Ὡς ἄρα μὴ γενέσθαι μέν, ἔφην, ἄριστον πάντων κτλ. Dann würde allerdings nur die kurze Zwischenfrage τί τοῦτο Eudem oder einem Anderen gehören und den eigentlichen Vortrag Aristoteles halten. Aber vgl. Platon Rep. II p. 372 C: καὶ ὁ Γλαύκων ὑπολαβών, Ἄνευ ὄψου, ἔφη, ὡς ἔοικας κτλ. IV 419 C: καὶ ὁ Ἀδείμαντος ὑπολαβών Τί οὖν, ἔφη, ὦ Σώκρατες κτλ. Euthydem. 294 B: καὶ ὁ Κτήσιππος ὑπολαβών· Πρὸς Διός, ἔφη, Διονυσόδωρε κτλ. 298 E: καὶ αὖθις ταχὺ ὑπολαβὼν ὁ Διονυσόδωρος, ἵνα μὴ πρότερόν τι εἴποι ὁ Κτήσιππος, Καὶ ἔτι γέ μοι μικρόν· ἔφη, ἀπόκριναι. Plutarch Quaest. Conv. I 914 p. 628 D: καὶ ὁ Θέων ὑπολαβών, Οὐδέν, ἔφη, λέγεις III 6, 3 p. 654 B: ὑπολαβὼν δὲ Ὀλυμπικός, Ἐμοὶ μέν, ἔφη, τὸ τοῦ Πυθγορικοῦ κτλ. IV 2, 3 p. 667 A: ἀποδεξαμένων δὲ ἡμῶν ὑπολαβὼν ὁ Θέων, Καὶ τοῦτο, ἔφη, κείσθω: Nach diesen und anderen Beispielen (vgl. noch Plutarch Quaest. Conv. V 10, 4 p. 685 D. VII 4, 7 p. 704 B. VIII 1, 3 p. 717 E. 3, 5 p. 722 D. 4, 5 p. 724 D. 6, 4 p. 626 C. 8, 4 p. 730 D. IX 13, 3 p. 742 D. 14, 5 p. 745 C), die nur in der Eile aufgelesen sind, scheint mir in den Worten des Aristoteles Κἀκεῖνος ὑπολαβών nothwendig zum Folgenden gezogen werden zu müssen und weiter folgt hieraus, dass das handschriftliche ἔφην, das Blass in den Text einführen wollte, mit den übrigen Herausgebern in ἔφη zu ändern ist. Dass aber hierdurch alle Fehler beseitigt seien, kann ich nicht zugeben. Das κἀκεῖνος in den Worten κἀκεῖνος ὑπολαβών — — — ἔφη setzt voraus, dass die andere Gesprächsperson genauer bezeichnet war als dies jetzt in den Worten Τί τοῦτ ἔφη geschieht. Es scheint mir daher unumgänglich dieses ἔφη in ἔφην zu ändern. Aristoteles war es hiernach, der die kurze Zwischenfrage stellte, und für den längeren Vortrag, den dieselbe unterbricht, bleibt dann nur Eudemos übrig. Natürlich war dem Andenken desselben nur noch mehr gedient, wenn er nicht bloss den Anlass zum Gespräch gab, sondern auch die Hauptrolle darin spielte. Ausser an Sokrates und den Phaidon erinnert in diesem Fall der aristotelische Dialog an den Octavius des Minucius Felix, der, wie uns hier ausdrücklich gesagt wird, dem Andenken des Octavius gewidmet war und worin dieser den Hauptvortrag hält. Vgl. auch was unten über den Kallisthenes des Theophrast bemerkt werden wird.

festeste gehalten hatte, die Ideenlehre, mittlerweile hinfällig geworden war und durch andere ersetzt werden musste[1]).

Den vielfältigsten Anlass zur Erläuterung und Kritik mochte dem Aristoteles Platons grösstes und am meisten systematisches Werk, das über den Staat, gewähren, dem er eine Reihe von Schriften gewidmet hat. Auch hier verfuhr er als apologetischer Erklärer, indem er unter der paradoxen Hülle der platonischen Lehren einen wahren Kern hervorsuchte und sie dadurch für ein grösseres Publikum schmackhafter machte. Vorzüglich gilt dies von Aristoteles' grösstem Dialoge, dem »über die Gerechtigkeit«. Von einem Idealstaat war darin kaum noch die Rede[2]), wohl aber hatte auch er darin die Gerechtigkeit nicht schlechthin sondern als das einzig sichere Fundament jedes Staates gepriesen[3]). Eine der bedenklichsten Paradoxien unter den vielen der Republik, dass entweder die Philosophen regieren oder die Regenten philosophiren sollten, hatte Aristoteles in der Schrift »vom Königthum« (fr. 79) dahin gemildert, dass die Könige gut daran thun würden, Philosophen zu Rathe zu ziehen und ihnen Gehör zu geben, und durch diese kleine Aenderung, wie ein späterer Berichterstatter bemerkt[4]), den platonischen Satz wahrer gemacht.

Ueber die Gerechtigkeit

Vom Königthum.

1) Bernays, Die Dial. S. 25 f.

2) Ausser anderen folgt dies aus Cicero de rep. III 12: alter (Aristoteles) de ipsa justitia quattuor inplevit sane grandes libros.

3) Das lässt sich wenigstens aus fr. 71 schliessen. Weiter liegt eine Anlehnung an Platon auch darin, dass er in diesem Dialog noch an der Dreitheilung der Seele festhielt (vgl. Hermes X S. 99, 1), die ja auch von Platon in keinem anderen Werk mit solcher Entschiedenheit vollzogen wurde. Wenn sodann Platon im zweiten Buch seiner Republik, also noch in den Anfängen seiner positiven Erörterungen, die Forderung stellt, dass, um den wahren Werth der Gerechtigkeit wie der Ungerechtigkeit zu erkennen, man beide auf ihren Gipfel treiben und dort betrachten müsse, so scheint derselben Ansicht auch Aristoteles gefolgt zu sein: denn in dem ersten Buche hatte er von einem Spitzbuben Eurybates gesprochen (fr. 73), dessen Kunst und Schlauheit so gross war, dass sie ihn leicht der verdienten Strafe entzog, und dadurch nur mit andern Mitteln dasselbe Bild eines scheinbar glücklichen Ungerechten geschaffen wie Platon, der zu diesem Zweck seinem Ungerechten den unsichtbar machenden Ring des Gyges an den Finger gesteckt hatte.

4) Themist or. 8 p. 128 Dind.

Dass der Verfasser unserer Poetik auch diejenigen Abschnitte der Republik einer genauen Prüfung unterworfen hat, die sich auf das Verhältniss der Dichtkunst zur Philosophie beziehen, versteht sich von selber. Auch hier bot sich ihm die von ihm so gern ergriffene Gelegenheit eine platonische Schroffheit zu mildern, die hier wie überall ihre Quelle in der Anschauung hatte, dass gegenüber der Philosophie und ihren Forderungen jedes andere menschliche Streben zurücktreten müsse, und deshalb zu dem Ergebniss gelangte, dass die grossen Dichter der Griechen, Homer an der Spitze, auf gute Art aus dem Musterstaat zu entfernen seien. Im Anschluss an diese platonischen Erörterungen, die schliesslich auf das dem politischen analoge Paradoxon hinausliefen, dass entweder die Philosophen dichten oder die Dichter philosophiren müssten, hatte Aristoteles die ganze Frage nach dem Verhältniss von Philosophie und Poesie in seinem Dialog »von den Dichtern« besprochen[1]. In seiner Weise ging er auf die Erfahrung zurück, die ihm die Wahrheit der platonischen Ansicht nicht bestätigte; an Beispielen aus der Geschichte, wie sie zunächst die sokratischen Dialoge, dann die Werke des Empedokles und Euripides darboten, zeigte er, dass, wenn einmal nach der platonischen Vorschrift, sei es nun die Philosophen gedichtet oder die Dichter philosophirt hatten, dadurch entweder die Philosophie oder die Poesie zu kurz gekommen sei[2]. Vielmehr erst wo diese beiden rein auseinander ge-

Von den Dichtern.

1) Gewöhnlich sieht man in diesem Dialog ein rein historisches Werk, das in dieser Hinsicht die theoretischen Erörterungen der Poetik ergänzte. Bei dieser Annahme scheint man sich aber nicht recht klar gemacht zu haben, wie eine Geschichte der Dichtkunst Gegenstand eines Dialogs, selbst eines aristotelischen sein konnte. Aber auch die Fragmente führen zu einer anderen Auffassung. Denn sehen wir vorläufig von den aus dem dritten Buch citirten ab, die nachher ihre Erledigung finden werden, so beziehen sich dieselben, so weit sie mit Sicherheit diesem Dialog zugewiesen werden können, auf die sokratischen Dialoge und auf die Dichtungen des Empedokles und Euripides, d. i. auf Werke, in deren jedem wenn auch in verschiedenem Verhältniss Poesie und Philosophie eine Verbindung eingegangen sind.

2) Die Aeusserung des Aristoteles über Platon (fr. 62), dass seine Darstellungsweise die Mitte halte zwischen poetischer und prosaischer Rede, und der Vorwurf, den er gegen ihn erhebt, dass er statt die Sache

halten werden, haben sie die höchsten Wirkungen hervorgebracht: darum wies Aristoteles auf Sokrates hin, der in der Akademie noch immer als der grösste Philosoph gefeiert werden mochte und doch eigentlich niemals Dichter gewesen war, sondern erst in den letzten Tagen seines Lebens sich im Versifiziren einer äsopischen Fabel versucht hatte, und auf Homer, den Dichterfürsten, in dessen Gedichten sich nirgends wie bei Hesiod die Anfänge philosophischer Grübeleien fanden. Gerade hier mochte sich aber auch wieder die innere Wahrheit der platonischen Paradoxie zeigen. In der That ist es nur ein gewisser philosophischer Sinn, der den Dichter zu dem macht was er sein soll, insofern die Darstellung des Allgemeinen, nicht des Einzelnen die Aufgabe der Dichtung ist, und so konnten zum Schluss des aristotelischen Dialogs Sokrates, der zuerst mit Bewusstsein die Forschung auf die allgemeinen Begriffe gerichtet hatte, und Homer, der vor Andern den Namen des »Dichters« führte, sich versöhnt die Hände reichen [1]).

So scheint es, dass auch in diesem Falle die Kritik, welche Aristoteles an der platonischen Theorie übte, nicht lediglich destructiv war, wie man sie sich gewöhnlich vorstellt, sondern erläutern und dadurch retten wollte. Dasselbe gilt von seinem Verhältniss zur Ideenlehre, das man sich nicht als ein rein polemisches vorstellen darf. Im Grunde war es doch nur die Transcendenz, die er bekämpfte, und dieser Paradoxie entkleidet, zeitgemäss modifizirt, lebte die platonische Idee wieder auf in der aristotelischen Kritik der Ideenlehre.

mit ihrem rechten Namen zu bezeichnen poetische Metaphern brauche (Metaph. I 9 p. 991^a 22), sind bekannt; ebenso die Stelle in der Poetik (1 p. 1447^b 17 f.), wo er dem Empedokles das Recht bestreitet für einen Dichter zu gelten.

1) Auf diese Weise wird verständlich, warum die beiden auf Sokrates und Homer bezüglichen Fragmente des Dialogs (65 u. 66) gerade dem dritten und letzten Buch desselben angehören. Ich setze voraus, dass man sich der Stelle in der Poetik erinnert (8 p. 1451^b 5 ff.) wo die Dichtkunst für philosophischer erklärt wird als die Geschichte, weil sie das καθόλου zum Gegenstand hat, und ebenso anderer Stellen in der Metaphysik (bei Bonitz im Ind. p. 741^b 11) wo in das Definiren des καθόλου das eigenthümliche Verdienst des Sokrates gesetzt wird.

Entelechie. Vollends in dieses Licht wird das Verfahren des Aristoteles gerückt, wenn wir zugeben, dass die Erörterungen des Sophistes und Parmenides eine Selbstkritik Platons enthalten, die ebenfalls zur Immanenz der Ideen drängt[1]). Aber auch hiervon abgesehen konnte Aristoteles für sein allgemeines Recht die Ideenlehre zu bekämpfen sich auf Platons Vorgang berufen. »Wahrheit geht vor Freundschaft« hatte dieser ausgerufen[2]), als er sich anschickte gegen Homer, den Liebling seiner Jugend, zu streiten und denselben Ausruf wiederholte Aristoteles, als er für sich das Recht zu einer Kritik in Anspruch nahm, die sich gegen die Grundlehre seines Lehrers wandte[3]). Platon hatte jene Aeusserung in der Republik gethan und in der Republik findet sich auch die am meisten systematische Darstellung der Ideenlehre. So ist es dasselbe Werk, das Aristoteles den meisten und nächsten Anlass zu seiner Kritik gab und das ihm zugleich eine Richtschnur war, wie er sich bei dieser Kritik zu verhalten habe[4]). Mochte er Platon zustimmen oder mochte er sich gegen ihn erklären, im Guten wie im Bösen blieb Aristoteles Platoniker[5]), nicht anders als Platon selber noch bis in spätere Dialoge hinein,

1) Beiläufig gesagt, empfiehlt sich die Annahme einer solchen Selbstkritik schon deshalb, weil der durchgängige Abfall von der ursprünglichen Form der Ideenlehre, den wir in der platonischen Schule bemerken, kaum anders als aus dem Vorgang des Lehrers selber erklärt werden kann.

2) Rep. X 595 C.

3) Wenigstens in der Nikom. Eth. I 4 p. 1096a 11 ff. Berühmt sind hier besonders die Worte geworden: ἀμφοῖν γὰρ ὄντοιν φίλοιν ὅσιον προτιμᾶν τὴν ἀλήθειαν. Der Anklang an Platons Worte in der Republik ἀλλ' οὐ γὰρ πρό γε τῆς ἀληθείας τιμητέος ἀνήρ ist unverkennbar. Eine ähnliche Aeusserung scheint aber Aristoteles auch in den Dialogen gethan zu haben nach fr. 10. Zu vergleichen ist ferner noch was Aristoteles in der Metaph. Λ 8 p. 1073b 15 f. und Platon im Phaidon p. 91 C sagt.

4) Ob Aristoteles diesen Ausspruch gerade im Dialog π. φιλοσ. that, dem man ihn gewöhnlich zuweist (Bernays Dial. S. 48), ist mir zweifelhaft. Von der Idee des Guten zu reden hatte Aristoteles auch im Dialog π. δικαιοσ. Gelegenheit und im Zusammenhang mit einer Erörterung über jene steht der Ausspruch in der Nikomachischen Ethik a. a. O.

5) Daher führt er noch in den erhaltenen Schriften platonische Ansichten mit einem »wir sagen« und ähnlichen Wendungen ein. Blass, Rh. M. 30, S. 492 sieht in diesem »wir« ein Kennzeichen solcher Stücke, die den Dialogen entlehnt sind. Jedenfalls kann man nicht, wie Diels in

in denen er längst den Kreis des sokratischen Forschens oder doch seiner Resultate überschritten hatte, als Sokratiker gelten wollte.

Hätten nicht Platons Ansichten in seinen Werken beglaubigt vorgelegen und wäre er früher gestorben zu einer Zeit, da Aristoteles noch jünger und weniger entwickelt war, so würden wir wahrscheinlich Platon in den aristotelischen Dialogen dieselbe Rolle spielen sehen wie sie Sokrates in den platonischen spielt; und wie es uns dort jetzt schwer fällt in der Persönlichkeit des Sokrates das echt Sokratische vom Platonischen zu scheiden, so würden wir es dann nicht leichter haben den Platon der aristotelischen Dialoge auf seinen historischen Kern zurückzuführen. Dass dies nicht geschah, liegt daran dass in diesem Falle die Individualitäten des Lehrers und Schülers zu bekannt und ausgeprägt waren um eine ähnliche Vermischung zuzulassen. Aristoteles musste sich daher nach andern Stellvertretern umsehen und wählte sich natürlich Schüler Platons. Einer derselben war, wie es scheint, der korinthische Bauer, der im sogenannten Nerinthos eine Hauptrolle spielte. Er war in Athen durch die Schule Platons gegangen und, wie wir vermuthen dürfen, in seine korinthische Heimath zurückgekehrt, wo er nun als eine Art »Socrate rustique« das neue Evangelium auch Anderen verkündigte[1]. Seiner ganzen Natur nach eignete sich dieser Bauer vortrefflich dazu zwischen dem schroffen Idealismus der platonischen Ethik, wie ihn der Gorgias zeigt, und dem wirklichen Leben zu vermitteln, die platonischen Lehren zu popularisiren und so in einer Weise zu modifiziren, die gerade dem Sinne des Aristoteles genehm war; und der letztere brauchte sich um so weniger zu scheuen ihm seine eigenen Ansichten in den Mund zu legen, da die Persönlichkeit jenes Bauern kaum im vollen Licht der Geschichte stand, vielmehr wohl ähnlich wie die Diotima des Symposions halb in mythischer Dämmerung ver-

Schüler Platons als Gesprächspersonen.

Nerinthos.

Ber. d. Berl. Ak. 1883 S. 482, 1 wollte, dieses »wir« zu einem blossen »man« verflüchtigen.

1) Erst so, wenn wir annehmen, dass der Dialog in Korinth spielte, begreifen wir, dass Themistios ihn als »korinthischen Dialog« bezeichnen konnte (or. 33 p. 356 Dind.).

schwand. Aehnliche Rechte maasste sich Aristoteles über

Eudemos.

Eudemos an, der nicht mehr unter den Lebenden war als Aristoteles einen Dialog nach ihm benannte und der deshalb auch nicht dagegen protestiren konnte dass ihm dort eine aristotelische Modification der platonischen Unsterblichkeitslehre in den Mund gelegt war (s. o. S. 285, 2).

Aristoteles tritt selber redend auf.

Diese Dialoge mögen beide noch der früheren Zeit des Aristoteles zugewiesen werden. Doch kündigt sich für uns, wenigstens in dem zweiten derselben, eine wichtige Neuerung an. Aristoteles trat darin selber redend auf, wenn auch noch nicht als Hauptperson [1]). Wie es der historische Sokrates liebte, erzählte er ein Gespräch, das er selber einmal mit Eudem geführt (o. S. 285, 2). Das war ein wichtiger Schritt. Platon bleibt bekanntlich in seinen Dialogen mit seiner eigenen Person ganz im Hintergrunde und nennt sich nur dreimal beiläufig, Xenophon erzählt zwar einmal in den Memorabilien ein Gespräch, das er mit Sokrates gehabt, spricht dabei aber, in der grossartigen objektiv dramatischen Weise der alten Zeit, von sich wie von einem Dritten; Aristoteles ist, wie es scheint, unter den Dialogenschreibern der Erste, der es gewagt hat mit einem »Ich sagte« sich selber redend einzuführen und dadurch die Identität einer Gesprächsperson mit dem Verfasser ganz offen auszusprechen.

Aristoteles hat die Hauptrolle.

Dieser eine wichtige Schritt zog bald einen weiteren nach sich, dass nämlich Aristoteles in seinen Gesprächen

1) Durch die bekannten Worte des ciceronischen Briefes an Atticus (XIII 19,4) sind wir keineswegs genöthigt anzunehmen, dass Aristoteles in allen seinen Dialogen redend auftrat, und noch weniger, dass er in allen den Hauptvortrag hielt. Nur so viel folgt daraus, dass dies das Gewöhnliche, namentlich in seinen späteren Dialogen war. Dieser Gewohnheit schliesst sich auch an der Verfasser des Dialogs »vom Adel« (wenn dieser Dialog nicht von Aristoteles sein sollte, vgl. Immisch Commentt. Ribb. S. 78 ff.), indem er den Aristoteles einen Dialog erzählen lässt in derselben Weise die wir vom platonischen Sokrates kennen (daher das wiederholte ἔφην fr. 82 u. 85 der Akad. Ausg.). Ammonius ed Categ. fol. 6 B lasse ich nach Krische Forsch. S. 14 f. natürlich bei Entscheidung dieser Frage ganz bei Seite (vgl. noch Heitz Die verl. Schr. S. 152). Eher könnte man aus Cic. ad Quint. fr. 3, 5: Aristotelem denique quae de republica et praestante viro scribat ipsum loqui schliessen, dass Aristoteles über andre Dinge nicht in eigener Person gesprochen habe.

sich auch die Hauptrolle zutheilte[1]. Der noch ganz jugendliche Schriftsteller wird es kaum gewagt haben in dieser Weise sich vom platonischen Vorbild zu entfernen; es setzt dieses Hervordrängen seiner eigenen Persönlichkeit eine Zeit voraus, in der er auch wissenschaftlich schon selbständiger geworden war. Daher bemerken wir, dass er die Kritik der Ideenlehre in eigenem Namen gab (fr. 10). Nicht anders soll er aber auch da verfahren sein, wo er »de republica et praestante viro« sprach (Cicero ad Quintum fr. 3, 5). Dasselbe müssen wir noch von mehreren, ja den meisten seiner Dialoge annehmen, die nicht umsonst ihren Namen vom Inhalt und nicht wie die platonischen von den Personen haben[2]. Hiernach können andere Gesprächspersonen neben der regelmässigen Hauptperson, Aristoteles, nur sehr wenig hervorgetreten sein.

In welcher Weise im Uebrigen sich der »principatus« des Aristoteles, von dem Cicero spricht[3], geltend machte, wissen wir nicht genau. Die citirten Worte Ciceros weisen uns zunächst darauf hin, dass wir aus dessen Dialog de finibus uns ein Bild der aristotelischen zu machen suchen. Worin der »principatus« bestand.

1) Ausser der gleich anzudeutenden Ursache können ihn hierzu noch zwei Gründe bewogen haben. Zuerst die Beobachtung, dass platonischen Dialogen gegenüber die Leser vielfach über die Ansicht des Verfassers im Unklaren waren und genauere Angaben darüber vermissten. Und er selber scheint sich den Dialogen seines Lehrers gegenüber in keiner andern Lage befunden zu haben: wenigstens wo er aus den platonischen Dialogen citirt, thut er dies in der Regel nicht mit Platons, sondern mit Sokrates' Namen. Wie wir daher Cicero ähnlichen Wünschen des Publikums (nat. deor. I 5. 10) Rechnung tragen sehen, indem er zum Schluss seiner Bücher »vom Wesen der Götter« ausdrücklich erklärte, welche der vorgetragenen Ansichten ihm die wahrscheinlichste dünkte, so könnte aus dem gleichen Grunde, um die Neugierde seiner Leser zu befriedigen, auch Aristoteles in seinen Dialogen sich selber redend eingeführt haben. — Zu diesem Grund kommt noch ein anderer, dass nämlich Platon selber längst in seinen Dialogen thatsächlich die Hauptrolle gespielt hatte, nur unter der Maske des Sokrates. Aristoteles that also weiter nichts, als dass er die fremde Maske abwarf.

2) Eine Ausnahme machen Νήρινθος, Εὔδημος und Γρύλλος, von denen schon die Rede war (S. 291. 285, 2. 282, 2).

3) ad Att. XIII 19, 4. Aehnlich ἡγεμονία bei Plutarch Non posse suav. vivi sec. Ep. 1 p. 1087 C; ἡγεμών gibt auch staatsrechtlich das römische princeps wieder. Mommsen Staatsr. II² 750, 5.

Dann würde Aristoteles, gerade wie dort Cicero thut, die von Andern vorgetragenen Ansichten der Reihe nach kritisirt haben. Aber bei der blossen Negation wird er es kaum haben bewenden lassen, da er nicht wie Cicero Skeptiker sein wollte, sondern wird auch seine eigenen Ansichten positiv dargelegt haben[1]. So kommen wir zu der Annahme von längeren Vorträgen, die er über gegebene Probleme hielt und die nur durch kurze Zwischenfragen, vielleicht ungenannter Genossen (ἑταῖροι) unterbrochen wurden[2]. In verschiedenen Dialogen kann übrigens sein Verfahren ein verschiedenes gewesen sein.

Dialog und Drama.

Im dionysischen Cult liegt eben deshalb der Ursprung des Dramas, weil er den Menschen nöthigte aus sich heraus zu gehen: im Drama verschwindet, wie wir noch in einer modernen Poetik (bei Scherer S. 251) lesen, der Autor völlig. Mit einzelnen Zügen seines Wesens mag der Dichter diese oder jene Figur seiner Dramen ausstatten, seine Gedanken und Ansichten durch sie verkündigen lassen wie dies Euripides unzählige Mal gethan hat; aber sich selbst, dieses einzelne Individuum mit dem eigenen Namen, konnte er unmöglich auf die Bühne bringen ohne gegen die Natur und Gesetze alles dramatischen Schaffens zu verstossen. Die schein-

1) Was Cicero ad Att. II 3, 3 schreibt »in qua Σωκρατικῶς εἰς ἑκάτερον, sed tamen ad extremum, ut illi solebant, τὴν ἀρέσκουσαν«, lässt sich wohl auch auf diese aristotelische Weise des Dialogs beziehen; die platonische ist sie ganz gewiss nicht.

2) Solche ungenannte ἑταῖροι machen sich im Lauf der Geschichte des Dialogs immer breiter. Man vergleiche die Rolle, die sie in den unechten unter Platons Namen gehenden Dialogen spielen, mit der, auf die sie in den echten beschränkt sind. Man kann auch an Senecas Dialoge erinnern, in denen zwar eine gewisse »dialogorum altercatio« (de benef. V 19, 8) geblieben ist, die Personen der Gesprächstheilnehmer aber neben Seneca vollkommen verblichen sind. Dass Seneca hierin dem Vorbild des Aristoteles gefolgt sei, hat auch schon Rossbach im Hermes 17 S. 368, 1 angenommen. Jedenfalls haben wir allen Grund das »quasi«, womit der Lyder Priscianus prooem. solut ad Chosr. S. 42, 2 ed. Bywater das Werk »von der Philosophie« nur in beschränkter Weise des Namens »Dialog« für würdig erklärt (ex his quae quasi in dialogis scripta sunt de Philosophia et de Mundis), nicht, wie geschehen ist, leichtsinnig bei Seite zu setzen. Zu vergleichen ist mit diesem »quasi in dialogis« der Ausdruck bei Photios bibl. c. 37: ἀνεγνώσθη Περὶ πολιτικῆς ὡς ἐν διαλόγῳ Μηνᾶν πατρίκιον καὶ Θωμᾶν ῥεφερενδάριον τὰ διαλεγόμενα εἰσάγων πρόσωπα.

baren Ausnahmen bestätigen nur die Regel. In der Octavia, die unter Senecas Namen auf uns gekommen ist, tritt allerdings Seneca selber redend auf; aber das ist nur ein Zeichen mehr, dass Seneca eben nicht der Verfasser dieses Stückes ist. Und Kratinos' Wagniss, der in der letzten seiner Komödien, »der Flasche«, sich selbst dem Spotte des Publikums Preis gab, hat keinen Nachahmer gefunden [1]) und ist auch davon abgesehen nur ein neuer Beweis dafür, dass die altattische Komödie eben ihr Wesen darin fand sich über alle sonst geltenden Gesetze hinwegzusetzen.

Aristoteles gibt den dramatischen Charakter des Dialogs auf.

Wenn also Aristoteles sich selber redend in seinen Dialogen einführte, so gab er eben damit den dramatischen Charakter des Dialogs auf, der bei Platon uns in vielen Spuren entgegentrat, der aber von Aristoteles auch noch in anderer Hinsicht verletzt wurde. Die Charakteristik der Gesprächspersonen kann, wenn wir vom Nerinthos, dem Eudem und etwa dem Symposion absehen, in der Mehrzahl seiner Dialoge nicht so lebendig gewesen sein wie in den Platonischen, wo man sie vor sich wie auf der Bühne agiren sieht: denn sonst würden mehrere derselben nach den Personen und nicht nach dem Inhalt den Namen tragen. Ebenso wenig dürfen wir bei ihm eine so kunstvolle Anlage des ganzen Dialogs voraussetzen, um derentwillen bei Platon der Verlauf des Gesprächs uns an den Gang der Handlung im Drama erinnerte; sicher ist, dass ein Haupterforderniss hierzu, die Proömien, in denen Platon echt dramatisch die Exposition der folgenden Entwicklung gibt, bei ihm fehlten [2]). Dieser Umstand ist höchst merkwürdig darum, weil er ebenso eine Abweichung des Aristoteles vom alten klassischen Drama wie ein Zusammentreffen mit dem späteren bedeutet [3]).

1) Ausgenommen vielleicht den Römer Balbus der in einer zu Gades 43 v. Chr. aufgeführten praetexta seine diplomatische Reise zu Lentulus auf die Bühne gebracht hatte und bei der Vorstellung derselben vor Rührung überfloss (Cicero ad fam. X 32, 3).

2) Proömien hatte er nur im Sinne von Vorreden. Das ergiebt sich aus der Vergleichung von Basilios Epist. 167 T. III S. 187c (Heitz Verl. Schr. S. 146, 1) und Cicero ad Att. IV 16. Vgl. dazu Heitz a. a. O. S. 153. o. S. 275 f.

3) Auch die Rhetorik der Zeit zeigt Aehnliches. Von der Vorrede,

Parallele zwischen dem späteren Drama und dem aristotelischen Dialog.

Zu den Symptomen des Verfalls der Tragödie gehört es, dass die Elemente derselben sich sondern, das feste Gefüge der Theile, die bis dahin sich zu einem wundervollen Ganzen verbanden, sich lockert. Chor und Dialog, bei Sophokles noch auf einander gewiesen wie Glieder Eines Leibes, werden bei Euripides mehr und mehr sich fremd; die Exposition des Dramas, der Prolog, von Sophokles noch in den Gang der Handlung hineingezogen, wird unter der Hand des Euripides zu einer Vorrede, die nur noch äusserlich mit dem übrigen Körper des Dramas zusammenhängt. Nach ähnlichen Gesetzen vollzieht sich die Entwicklung der Komödie. Ein Wort über Gegenstand und Art des Stückes vorauszuschicken — dies Bedürfniss empfand trotz ihrer Parabase bisweilen auch die altattische Komödie; aber sie befriedigte es nicht auf Kosten der künstlerischen Einheit sondern was sie in dieser Richtung zu sagen hatte, das suchte sie in den Dialog des Dramas einzufügen[1]). Die mittlere und neue Komödie, vielleicht durch den Vorgang des Euripides ermuntert[2]), ging weiter und gab dem Prolog die Gestalt, die wir aus den Nachahmungen des Plautus und Terenz insbesondere kennen, d. h. die eines selbständigen Einzelvortrags, in dem der Dichter unter verschiedenen Formen Gelegenheit findet sich und sein Stück dem Publikum zu empfehlen.

Wie die Tragödie des Sophokles in dieser Hinsicht zu

die Isokrates seiner Antidosis vorausgeschickt hat (1—14), führt kein vermittelnder Uebergang zur eigentlichen Rede, welche 14 beginnt. Nach Quintilian III 7, 9 wären schon Isokrates in der Helena und Gorgias im Olympikos so weit gewesen, dass sie einen Vorzug darin fanden die Proömien ihrer Reden mit einem dem Hauptheil möglichst fremden Inhalt zu füllen, und Sallust hätte sich in dieser Beziehung an sie angeschlossen. Das wäre im eigentlichsten Sinne rhetorischer haut goût gewesen.

1) Der Art ist was Aristophanes in den Wesp. 54 ff. dem Xanthias und im Frieden 50 ff. dem einen Sklaven des Trygaios in den Mund gelegt hat und was wir Ritt. 36 ff. lesen. Die aristophanischen Prologe vergleicht mit den Euripideischen auch Fr. Kähler De Aristoph. Ecclesiazuson tempore et choro S. 28. Vgl. jetzt noch Paul Trautwein de prologorum Plautinorum indole atque natura (Berlin. Diss. 1890) S. 15.

2) Von den Göttern des Euripides bis zum Ἔλεγχος Φόβος und Ἀήρ, die in der neuen Komödie Prologe sprechen, war kein weiter Schritt.

der des Euripides[1]), wie die alte Komödie zur mittleren und neuen, so verhält sich der Dialog Platons zum aristotelischen. Die platonischen Dialoge bilden noch jeder ein Ganzes, dessen sämmtliche Theile eng unter sich zusammenhängen, dessen Proömion auch da wo es verhältnissmässig umfangreich und selbständig ist, wie in der Republik[2]), doch in den Gang des Gesprächs mit hineingezogen ist. In den aristotelischen Dialogen war dieser organische Zusammenhang zerrissen: mit den Vorreden, in denen der Schriftsteller zum Leser sprach, stand das folgende Gespräch nur in äusserlicher Verbindung. Diese Uebereinstimmung in der Entwicklung zwischen den beiden Arten des Dramas einer- und dem Dialog andererseits wird man nicht zufällig nennen wollen. Dass freilich der Einfluss des Euripides sich bis auf das Gebiet des Dialogs erstreckt habe, ist nicht anzunehmen. Wohl aber erinnert uns diese Gleichartigkeit der Entwicklung an die ursprüngliche Verwandtschaft zwischen Drama und Dialog. Beides sind Formen der Darstellung, die darin ihre Bedeutung und ihr Wesen haben dass der Künstler in ihnen vollständig zurücktritt; beide stellen aber ebendadurch Anforderungen an den Menschen, denen dieser nur kurze Zeit zu genügen vermag. Zeitweilig unter dem Druck allgemeinerer Verhältnisse lässt sich wohl die Persönlichkeit des einzelnen Menschen so zurückdrängen, wie es Drama und Dialog verlangen. Dann getrieben von der nie rastenden Selbstliebe arbeitet sie sich wieder durch: Euripides benutzt den Chor und die Personen seiner Dramen um durch sie seine eigenen Ansichten über die Welt und der Menschen Thun und Treiben an das Publikum zu bringen, Aristoteles führt sich gar selber redend in seinen Dialogen ein; nur ein Symptom weiter dieser am Wesen des Dramas wie des Dialogs zehrenden Krankheit sind die Prologe der späteren Dramatiker wie des Aristoteles.

Von den Anfängen der Dialoge ausgehend ergriff dieser Auflösungsprocess auch das Innere. Auch hier beobachten *Eintheilung in Bücher.*

1) Natürlich weiss ich, dass auch Sophokles bisweilen Euripideische Prologe hatte.

2) Dass hier ein Theil ausdrücklich als Prooimion bezeichnet wird (II p. 357 A), mag man schon als ein Zeichen der beginnenden Auflösung betrachten.

wir dasselbe zunächst am Drama. Während man mit Recht die geschlossene Einheitlichkeit der sophokleischen Dramen bewundert, hat man von jeher beobachtet, dass Euripideische Stücke wie namentlich die Hekabe und der Herakles in zwei Hälften auseinander klaffen, die zwar äusserlich aneinander gereiht, aber nicht innerlich zu einem organischen Ganzen vereinigt sind. Ja in dem einen der beiden angeführten Fälle sind die beiden Theile des Dramas sogar durch besondere Prologe bezeichnet: den Prolog zum ersten Theil der Hekabe spricht Amphitryon, den zum zweiten Iris und Lyssa. Ein überraschendes Seitenstück hierzu bietet der aristotelische Dialog.

Aehnlichkeit des Euripideischen Dramas.

Platon und Aristoteles.

Während Platon noch alles daran setzt, damit seine literarischen Werke als künstlerische Ganze erscheinen, scheute sich Aristoteles nicht die seinigen in mehrere Theile zu zerreissen und diese Trennung ausdrücklich durch besondere den einzelnen Theilen vorausgeschickte Prooimien zu sanktioniren [1].

1) Dass Aristoteles den einzelnen Büchern, in die er seine Dialoge zerlegte, je besondere Prooimien vorausschickte, ergiebt sich aus Cicero ad Att. IV 16, 2. So urtheilten wenigstens Heitz V. Schr. S. 153 und Birt ant. Buchw. S. 472 ff. und ich selber hatte mich darüber schon im Herm. X S. 80 in einer Weise ausgesprochen, an der ich auch jetzt noch, nur mit einer geringen Modification (s. u.), festhalte. Ohne eigentliche Gründe anzuführen glaubt Diels jetzt im Archiv f. Gesch. d. Philos. I S. 484 diese Ansicht zurückweisen zu können. Der einzige Grund, den er wirklich beibringt, beruht auf einem Missverständniss. »Sollte, fragt er, eine nur in den ganz vereinzelten mehrbändigen Dialogen mögliche Anordnung von Cicero als Typus aristotelischer Kompositionsweise hingestellt worden sein?« Ich antworte darauf, dass Cicero als den aristotelischen Dialogen eigenthümlich wohl etwas bezeichnen konnte, was sich nur in diesen, wenn auch nicht in allen fand. Die ciceronischen Worte lauten: itaque cogitabam, quoniam in singulis libris utor prooemiis, ut Aristoteles in eis, quos ἐξωτερικοὺς vocat, aliquid efficere, ut istum non sine causa appellarem. Hiernach stelle ich die Frage: 1) Kam es Cicero hier wirklich, wie Bernays und Diels wollen, nur darauf an die Beschaffenheit der Proömien, ihr Verhältniss zum folgenden Dialog zu bezeichnen, warum sagt er dann »in singulis libris« und nicht einfach »in libris meis«? Denn die Beschaffenheit der Proömien blieb dieselbe, ob sie nun dem ganzen Werke oder auch den einzelnen Büchern eines solchen vorgesetzt waren. 2) Wenn Cicero jene Absicht hatte, warum wählte er nicht einen deutlicheren Ausdruck und sagte »utor

Das künstlerische Bedürfniss nach Einheit wurde bei ihm durch Erwägungen mehr nüchterner Art überwogen. Auch hier besteht zwischen dem jüngeren und älteren Dialog dasselbe Verhältniss wie zwischen der jüngeren und älteren Tragödie. Während Aeschylos in einer idealen Sphäre lebend über die Bedingungen der gemeinen Wirklichkeit hinwegsah, hatte Euripides dafür ein desto schärferes Auge und corrigirte gelegentlich seinen Vorgänger, wo er bei diesem einen Verstoss gegen die Naturwahrheit wahrzunehmen glaubte. So trat der Realist Aristoteles dem Idealisten Platon gegenüber, nicht bloss im Inhalt der Lehre sondern auch in der literarischen Form, die er demselben gab. Gerade wie der platonische Sokrates keinen Gedanken fallen lässt, sondern jeden zu Ende denkt und darüber Zeit, Ort und alles Andere vergisst, wie das namentlich jedem Leser des Symposions bekannt ist, so kennt auch Platon in dem grossen Werk über den Staat keine andere Rücksicht als wie er die begonnene Erörterung zu Ende führt; ob in der Wirklichkeit ein so langes Gespräch sich mit den geistigen und körperlichen Kräften der Theilnehmer vertragen würde, kümmert ihn dabei nicht. Dagegen scheint es, dass Aristoteles solchen Erwägungen Raum gab [1]). Wo er daher, wie das z. B. in den Dialogen »von der Philosophie« und »von der Gerechtigkeit« der Fall ist, besonders ausgiebige Themata behandelte, die sich nicht in einem kurzen Gespräch erledigen liessen, so machte er aus dem einen Gespräch mehrere, die er auf verschiedene Tage oder auf verschiedene Zeiten

Abermalige Parallele zwischen Dialog und Drama.

prooemiis qualibus Aristoteles« oder Aehnliches statt des zum Missverständniss geradezu herausfordernden »ut Aristoteles? Wenn übrigens nach meiner Erklärung der Worte »liber« beidemal, das eine Mal wo es in Gedanken zu ergänzen ist und das andre Mal wo es dasteht, in etwas verschiedenem Sinne zu nehmen ist, so hat dies seine Analogie bei Cicero ad Att. XIII 32, 2, wo, man mag »tres eos libros« beziehen wie man will, die Rechnung nicht stimmt, wenn man nicht »liber« als ein Werk versteht das auch mehrere Bücher umfassen kann, und wo doch zu »utrosque« dasselbe Wort im Sinne eines einzelnen Buches zu ergänzen ist; ebenso ist es ad Quint. II 11, 4, hier ist zu utrosque aus dem vorhergehenden utros ejus habueris libros zu verstehen libros, aber nicht in dem Sinne, den es dort hat als Buch d. i. Theil eines grösseren Werkes oder corpus, sondern = corpus.

1) Ich schliesse mich hier ganz an Birt Das antike Buchw. S. 472 ff. an.

eines und desselben Tages vertheilen konnte. So entstanden die grösseren Dialoge von mehreren Büchern, deren jedes einem einzelnen Gespräch entsprach. Gerade so ist Cicero verfahren und alle Wahrscheinlichkeit spricht dafür, dass er auch hier nicht auf eigne Hand geneuert sondern sich an ein berühmtes Vorbild gehalten hat. Bei ihm wie bei Aristoteles würde also die Bemerkung des Atheners in Platons Gesetzen (IV 722 C), dass das Gespräch nun schon vom frühen Morgen bis zum Mittag dauere, das Signal zum Abbruch der Unterredung und zum Ansetzen eines Buchendes geworden sein, während sie jetzt bei Platon nur wie ein Schlag ins Wasser ist, über den die Wogen des Gesprächs weiter strömen.

Aristoteles und Cicero.

Die Praxis des Aristoteles stimmt mit seiner Theorie überein.

Aristoteles blieb sich bei dieser Vertheilung des dialogischen Stoffes auf mehrere Gespräche und Bücher nur consequent, da diese Praxis mit anderwärts von ihm geäusserten Ansichten übereinstimmt. Abermals kommt hier eine Analogie in Betracht, welche sich zwischen der Geschichte des Dramas und des Dialogs darbietet. Die älteren Dramen behandelten den mythischen Stoff mit epischer Ausführlichkeit und liessen sich darin durch keine Rücksicht der Zeit einschränken; die jüngeren suchten wenigstens die Zeit der Aufführung mit der Zeit, welche der Vorgang in der Wirklichkeit erfordert haben würde, bis zu einem gewissen Grade auszugleichen. Die Aehnlichkeit dieses Verhältnisses mit demjenigen, welches wir soeben zwischen den grösseren platonischen und aristotelischen Dialogen beobachteten, ist unverkennbar und Aristoteles hat sich in der Poetik (26 p. 1462^b 1 ff.) entschieden auf die Seite des jüngeren Dramas gestellt.

Der Brief.

Fast immer, wo der Dialog einen Schritt weiter in seiner Entwicklung thut, hat er das Drama zum Begleiter. Der aristotelische Dialog ist rhetorischer als der platonische (s. o. S. 279 ff.); ebenso verhält sich die spätere Tragödie zur früheren (Welcker Gr. Tr. II S. 320 f.), ebenso vielleicht auch die mittlere und neue Komödie zur altattischen (Meineke Hist. crit. S. 303). Schriftsteller und Publikum fanden ein Behagen

an längeren und sentenziösen Vorträgen. Nur in einem Falle, der uns wenigstens bekannt ist, ist in Lykophrons Alexandra, das Drama dieser Neigung bis zum Aeussersten nachgegangen und hat sich in einen Monolog verwandelt. Oefter ist dies auf dem Gebiet des Dialogs geschehen, mit dem von jetzt an die Form des Briefs in einen erfolgreichen Wettstreit tritt.

Drama und Dialog werden zu Monologen.

»Der Brief ist in Prosa was das Lied in der Poesie«. An diesem Satz ist wenigstens so viel richtig, dass beide ursprünglich der Ausdruck persönlicher Stimmungen und Verhältnisse sind und beide ursprünglich sich nicht, wie Epos und Drama, an die grosse Masse der Menschen, sondern wo nicht an Einzelne, so doch an einen engeren Kreis Auserwählter wenden. Eins folgt hier aus dem Andern. Man hielt es in der ältern Zeit für unschicklich, die eigenen Schicksale und Empfindungen dem Publikum vorzutragen: konnte man daher den Ausdruck derselben nicht hemmen, so adressirte man ihn doch nur an einzelne Wenige. Daher nähert sich von dem Augenblick an, wo das subjektive Element in der griechischen Dichtung hervortritt, dieselbe der Form des Briefes. So redete schon Hesiod, als es ihn drängte seinen persönlichen Erfahrungen und Meinungen poetischen Ausdruck zu geben, den Nächstbetheiligten, seinen Bruder Perses, an. Mehr Spuren der Art zeigt natürlich die eigentliche Lyrik des Archilochos, Theognis u. A.; ja das Lied, in dem Alkaios seinem Freunde Melanippos über den Verlust seines Schildes berichtet hatte, können wir nach der Art, wie Herodot (V 95) davon spricht, geradezu eine poetische Epistel nennen[1]). Doch unterscheidet sie sich vom rechten Briefe immer noch durch die kunstmässige Form.

Lieder an Einzelne adressirt.

Rechte Briefe, die der natürliche Abdruck des Individuums, seiner vorüber gehenden Stimmungen und Ansichten sein sollten, hat sich selbst die Zeit noch zu veröffentlichen gescheut, die den einzelnen Menschen zum Maass aller Dinge erhob und damit dem Individuum eine bis dahin unerhörte

Aufkommen der Briefliteratur.

1) Auch unter den Pindarischen Oden sind einzelne, die von Manchen für Briefe gehalten werden. — Nicht bloss der erste deutsche Briefverkehr (Steinhausen Geschichte des deutschen Briefes I S. 8) war ein poetischer.

Bedeutung gab[1]. Dagegen entspricht es dem Charakter dieses Zeitalters, der sophistischen Periode, dass man für die Form des Briefes ein besonderes Interesse zeigte. Man warf die Frage auf, wer den ersten Brief geschrieben habe[2], und die Historiker, wie sie Reden und Gespräche erdichteten, begannen auch Briefe in ihre Darstellungen einzuflechten, indem sie bald wie Thukydides bei der Abfassung dieser Briefe sich an wirklich geschriebene hielten und deren Inhalt nur frei wiedergaben[3], bald aber auch ganz als Dichter verfuhren und nicht bloss wie vielleicht Herodot den Inhalt sondern wie Ktesias[4] und Xenophon[5] selbst die Thatsache, dass unter gewissen Umständen und von gewissen Personen ein Brief geschrieben wurde, fingirten.

Sophistische Periode.

Brief im Rahmen der Erzählung,

als Form der Widmung.

So war der Brief Anfangs noch, gerade wie in den ersten Zeiten der Dialog, in die Erzählung eingebettet und es bedurfte erst eines weiteren Schrittes, damit er aus dem Rahmen der Geschichte oder des Romans heraus und auf eigne Füsse treten konnte[6]. Dieser Schritt, dass man Briefe unter berühmten Namen verfasste und selbständig herausgab, wurde wie es scheint noch nicht sogleich gethan. Zunächst äusserte sich das Behagen, das man an der literarischen Form des Briefs empfand, noch auf andere Weise. Man schrieb seine

1) Die unter Lysias' Namen später circulirenden Briefe sind doch mindestens von zweifelhafter Echtheit.

2) Der Historiker Hellanikos (Müller F. H. G. I fr. 163) soll Atossa für die erste Briefschreiberin erklärt haben (Westermann De epistolar. scriptor. Graec. comm. I 3, 1). Vielleicht stammt diese Nachricht daher, dass Atossa als Weib weniger in der Lage war ihre Befehle immer mündlich zu geben und deshalb häufiger sich der Form des Briefes bedient hatte; vielleicht hatte auch Hellanikos nur einen Brief der Atossa mitgetheilt und Andere daraus den Schluss gezogen, dass sie die erste Briefstellerin gewesen.

3) Westermann a. a. O. I S. 4 f. W. Vischer Kl. Schr. I S. 429 f.

4) Westermann a. a. O. I S. 3, 4. Ktesias hatte einen Brief des Priamos an den König Teutamos mitgetheilt. Im Lichte der ganzen Zeit betrachtet erscheint diese Fälschung nicht so schlimm.

5) In der Cyropädie IV 5, 27 ff.

6) Auch in neuerer Zeit sehen wir den Brief erst als Bestandtheil des Prosa-Romans sein Glück machen und erst danach auf eigne Hand und ohne solche Einrahmung es versuchen: Tobler Methodik der philolog. Forschung (in Gröbers Grundriss der romanischen Philol.) S. 19.

Gedanken nicht für sich selber nieder, so dass das also entstehende Werk nichts als der Abdruck eines inneren Erlebnisses war, sondern dachte sich bestimmte Personen, für die man schrieb, sei es nun, dass man sich diesen dadurch erkenntlich zeigen oder ihnen irgendwie förderlich sein oder beides zugleich wollte. So entstanden Werke, die einem Einzelnen oder Mehreren gewidmet waren und eben dadurch mit Briefen eine unverkennbare Aehnlichkeit hatten. Wie die Dialoge der Literatur wirkliche Gespräche derselben Art zur Voraussetzung hatten, so sind auch solche Briefe nicht denkbar ohne einen vorausgegangenen persönlichen Verkehr des Schreibenden und seines Adressaten. In einer Schule daher wie die pythagoreische, in der das Zusammenleben und der wissenschaftliche Verkehr der Mitglieder unter einander besonders gepflegt wurde, konnten am ehesten Werke jener Art entstehen und so ist es begreiflich, dass zwei Männer, die den Pythagoreern mehr oder minder nahe standen, Empedokles und Alkmaion das erste Beispiel gaben[1]). In der Sophistenzeit, so sehr sich erwarten liess, dass die zahlreichen wissenschaftlichen Gespräche, wie sie damals geführt wurden, in Briefen ein Echo haben würden, finden wir doch nichts der Art[2]). Auch in der sokratischen Schule nicht, wo man

Pythagoreer.

1) Empedokles hatte das eine Gedicht dem Pausanias gewidmet. In dem andern, den καθαρμοί, redet er φίλοι an, οἳ μέγα ἄστυ κατὰ ξανθοῦ Ἀκράγαντος ναίετ' ἀν' ἄκρα πόλευς κτλ., indem er ihnen zuruft χαίρετε, was doch an das später übliche χαίρειν der Briefe erinnert. — Alkmaion begann nach Diog. L. VIII 83 sein Werk mit folgenden Worten: Ἀλκμαίων Κροτωνιήτης τάδ' ἔλεξε, Πειριθόου υἱός, Βροντίνῳ καὶ Λέοντι καὶ Βαθύλλῳ κτλ. Im Anschluss hieran spricht Krische Die theol. Lehren S. 70, 1 die Vermuthung aus, dass auch Anaxagoras seine Schrift dem Lechineos gewidmet habe, und in Anbetracht der Zeit, in der dieser Philosoph lebte, einer Zeit in der der wissenschaftliche Verkehr auch die entferntesten Gegenden der griechischen Welt mit einander verband, kann man sich die Vermuthung wohl gefallen lassen.

2) Denn dass die unter Xenophons Namen gehende Schrift »vom Staate der Athener« ein Brief sei, ist eine nicht hinreichend begründete Vermuthung Roschers in der Klio S. 538, gegen welche s. Kirchhoff Abhh. d. B. Berl. Ak. 1874 S. 1 u. Curt Wachsmuth Gött. Progr. 1874 S. 10, 1. In neuerer Zeit ist sie von Belot La République à Athènes Lettre sur le gouvernement des Athéniens adressée en 378 avant J.-C. par Xénophon

es doch ebenfalls vermuthen sollte[1]. Der Cultus des Dialogs stand hier im Wege. Wir sehen dies namentlich an Platon, der zwar im Theaitet unverkennbar eine Widmung an Euklid aussprechen will, bei der Hartnäckigkeit aber, mit der er unter allen Umständen am Dialog festhielt, auch diese wiederum in die Form eines Gespräches kleidet (o. S. 215). Erst die gleichzeitige

Rhetorik.

Rhetorik hat der Form des Briefes zu weiteren Ehren verholfen. Isokrates Theopomp und Theokrit von Chios bedienten sich ihrer für symbuleutisch-protreptische Schriften. In diesen Fällen trat der Brief meist an die Stelle der Rede, die man mündlich nicht halten konnte. In andern waren es Techniker, die ihre Gutachten in diese Form kleideten. Hierhin scheint zu gehören das Schreiben, welches der Ingenieur Krates aus Chalkis an Alexander den Grossen richtete (Westermann De epistol. scriptor. IV S. 9 f.), und die Epistel des athenischen Arztes Mnestheos über das Weintrinken (περὶ κωθωνισμοῦ bei Athen. XI p. 483 F)[2]. Ob der Platoniker Speusippos den Brief an Dion wirklich geschrieben hat, aus dem uns Plutarch ein Fragment erhalten hat (Westerm. VII S. 18) und der protreptischer Art gewesen zu sein scheint, wissen wir nicht und brauchen es für unsern Zweck auch nicht zu wissen. Denn das Gesagte genügt, um zu zeigen, dass auch für Aristoteles als Briefschreiber die Bahn geebnet war. Er ist sie gegangen,

Protreptikos an Themison. Schriften an Alexander.

indem er einen Protreptikos an den König Themison von Cypern und nach der Ansicht Mancher auch, indem er die

au roi de Sparte Agésilas (Paris 1880) wieder aufgenommen, aber keineswegs irgendwie besser begründet worden. Vgl. o. S. 51 f.

1) Nur Xenophon, wo er im Hipparch. 1, 1 (ἄρξειας) u. ö. einen Einzelnen anzureden scheint, im Cyneget 1, 18 sich an νέοι wendet und περὶ ἱππικῆς 1, 1 νεώτεροι τῶν φίλων sich Leser denkt, an die Briefform, die ihm ein Surrogat des Dialogs ist, o. S. 172.

2) Worauf die Nachricht beruht dass der athenische Admiral Timotheos bei der Abfassung seiner officiellen Schreiben an das athenische Volk sich von dem ihn begleitenden Isokrates helfen liess, ist nicht bekannt (Westermann De epistol. scriptor. VIII S. 10). Wäre sie richtig, so würde daraus nicht bloss erhellen welchen Werth man damals auf wohl stilisirte Briefe legte sondern auch sich ergeben dass überhaupt das Ansehen der Briefform im Steigen war. Eben darauf führt die Aeusserung Alexanders des Grossen bei Dio Chrys. or. 2 p. 81 R, dass sein Vater Philipp als Briefschreiber eines besonderen Ruhmes genoss.

beiden symbuleutischen Schriften über »das Königthum« und »die Kolonien« an Alexander richtete [1]).

Damit erklärte Aristoteles allerdings offen, dass er in der literarischen Form kein so fanatischer Sokratiker sei wie sein Lehrer Platon. Trotzdem kann man nicht sagen, dass er deshalb mit der sokratischen Tradition ganz gebrochen hätte. Der Brief ist ein halbirter Dialog, hatte schon Artemon erklärt [2]) und in Folge davon für beide denselben stilistischen Charakter vorgeschrieben [3]). Der Brief ist die Täuschung eines Gesprächs [4]). Beide gewähren die gleichen Vortheile: sie gestatten eine ungezwungene Darstellungsweise und bieten eine Form zur Popularisirung wissenschaftlicher Gedanken und zur Erörterung solcher Gegenstände, die eine systematische Behandlung nicht vertragen. Menschen derselben Natur und Anlage, Alle, deren Wesen ein einsames Denken widersteht, wählen die eine oder andere dieser Formen, treten entweder in ein Gespräch ein oder schreiben einen Brief [5]). Die geistige Verwandtschaft zwischen Vater und Sohn, Bernardo und Torquato Tasso konnte sich nicht deutlicher zu erkennen geben, als dadurch, dass der Vater ein Meister der Epistolo-

Briefstil. Aehnlichkeit zwischen Brief und Dialog.

1) Was die beiden letzteren betrifft, so vgl. Heitz Verl. Schr. S. 204 ff., dessen Ansicht mir jetzt darum nicht mehr wahrscheinlich ist weil beide Schriften vom Verfasser der Einleitung zu den Kategorien ausdrücklich von Briefen unterschieden werden (Rose Aristot. Pseud. S. 93 f.). Mit ἐρωτηθεὶς ὑπὸ Ἀλεξάνδρου bei Rose ist zu vergl. Cicero ad Att. XIII 28, 2: Alexandrum — cupientem sibi aliquid consilii dari.

2) Demetr. de Eloc. c. 223.

3) So sagt auch Seneca epist. 75: Qualis sermo meus esset, si una sederemus aut ambularemus, illaboratus et facilis, tales esse epistolas meas volo.

4) Niebuhr Lebensn. I S. 214 (Brief an seine Braut): »Ich verlasse dieses Papier ungern, welches die Täuschung eines Gesprächs mit Dir ist«. Cicero ad Att. XIII 18, 1: conloqui videbamur, in Tusculano cum essem; tanta erat crebritas litterarum. »Dieselben glaubte man zu sehen, wie sie sich bei dieser oder bei jener Stelle veränderten, wenn man ihre Briefe las, so durchsichtig und seelenvoll schrieb sie, was sie als Gespräch gedacht hatte«. Fr. Schlegel Lucinde S. 174 (erste Ausg.)

5) Ueber eine Classikerin des Briefes, Madame de Sévigné, sagt höchst treffend Nisard Literat. Française III 414: Elle écrit des lettres, parce qu'elle ne sait pas penser toute seule.

graphie, der Sohn ein Meister des Dialogs war. Wie hier im Uebergang von einer Generation zur andern der Brief mit dem Dialog wechselt, ebenso natürlich war es, dass der Dialogenschreiber Aristoteles gelegentlich die literarische Form des Briefes wählte [1]).

Unterschied beider.

Indessen darf doch auch der Unterschied nicht übersehen werden, der zwischen Brief und Dialog besteht. Der Brief ist eine Art von Rede und unterscheidet sich von der eigentlichen Rede nur durch seinen geringeren Umfang [2]). Er wird deshalb leicht rhetorischer sein als der Dialog: denn die Rhetorik bedarf eines längeren zusammenhängenden Vortrags, um ihre Künste entfalten zu können. Aber rhetorisch angehaucht, und aus dem gleichen Grunde, waren auch die aristotelischen Dialoge, die sich eben dadurch von den echten Dialogen unterschieden. Der Unterschied, der sonst eine Scheidewand zwischen Dialog und Brief aufrichtet, fiel daher für Aristoteles hinweg und der Uebergang aus der einen Literaturform in die andere musste deshalb für ihn besonders leicht werden. Ebenso wenig bestand für ihn ein anderer Unterschied. Der Brief hat vor dem Gespräch den Vortheil voraus, dass in ihm die ruhige Gedankenentwicklung nicht durch etwaige Einwände gestört werden kann. Wer daher zur Entwicklung seiner Gedanken der wirklichen oder vorgestellten Gegenwart eines Andern nicht entbehren kann, aber doch den Widerspruch scheut und als lästig empfindet, der wird, wie das Goethe einmal (26, 211) bekennt, sich am liebsten in Briefen äussern. Platons Sache war daher das Briefschreiben nicht: er hat ein wahres Behagen an Widersprüchen und lässt in mehreren seiner Dialoge den Leser im dichten Gestrüpp derselben stecken. Anders Aristoteles, dem es vor allem darauf ankam, die eigenen Gedanken systematisch zu entfalten, der schon in den Dialogen bemüht gewesen war,

1) Goethe Werke (in 60 B.) 26, 209 ff. schildert, wie in ihm selber ein gewisser Uebergang vom Dialog zum Brief stattfand. Der Inhalt der Wertherbriefe wurde von ihm zunächst innerlich in ideeller Unterhaltung mit Personen, die er zu diesem Zweck im Geiste zu sich berief, durchgesprochen.

2) Demetr. de Eloc. 228. Isokrates Epist. II (an Philippos) 13. Vgl. auch Epist. I (an Dionysios) 1—3 u. dazu Blass Att. Bereds. II 270.

sich den »Principat« zu sichern, den er dann allerdings in Briefen noch ungestörter behaupten konnte.

Begreiflich wie hiernach der Uebergang vom Dialog zur Form des Briefes war, ebenso natürlich war auch der weitere Schritt vom Brief zur einfachen Abhandlung, in der der Schriftsteller für sich allein seine Gedanken ausströmen liess. Es brauchte nur die Rücksicht auf eine ohnedies nur in Gedanken vorgestellte Person bei Seite gesetzt, unter Umständen vielleicht nur die Adresse mit dem Namen fortgelassen zu werden, so war die Abhandlung fertig. In den erhaltenen Schriften hat Aristoteles auch diesen Schritt gethan. Wie natürlich aus dem Dialog der Brief und aus diesem weiterhin die Abhandlung hervorgeht, zeigt Herders Beispiel, der seinen »Geist der hebräischen Poesie« dialogisch begann, in Form eines Briefes über Moses fortführte und mit einer Abhandlung als zweitem Theil abschloss. Wie Herder in der Vorerinnerung zum zweiten Theil sagt, ist in demselben die Einkleidung in Gespräche weggefallen, »weil sie in so einzelnen Untersuchungen lästig gewesen wäre«. Auch Aristoteles hat die Form des Gesprächs zum Theil wohl deshalb aufgegeben, weil er sich bei seinen ins Einzelne eindringenden Untersuchungen allmälig einem so massenhaften Material gegenüber sah, das er in dialogischer Form nicht mehr bewältigen konnte. Den Ausschlag aber gab bei ihm jedenfalls die Veränderung, die in seinen Ansichten über die wahre wissenschaftliche Methode eingetreten war. Die Zeit war längst vorüber, da er mit Sokrates und Platon das Heil der Wissenschaft nur vom Gespräche erwartete. An die Stelle der dialektischen Erörterung durch allgemeine Begriffe, für die allein die Form des Dialogs der angemessene literarische Ausdruck war, sollte eine andere treten, die nicht bloss die Begriffe und Meinungen der Menschen über einen Gegenstand durchmusterte und darum immer nur exoterisch blieb, sondern die ins Innere der Sache selbst eindrang und hieraus ihre Argumente schöpfte. Dieser Methode aber, der es nicht auf die Meinungen der Menschen sondern nur auf die Wahrheit ankam, entsprach dann ebenso natürlich eine literarische Form, in der jede Rücksicht, sei es auf einen Mitunterredner oder auch nur auf einen Adressaten wegfiel.

Abhandlung.

Aenderung der wissenschaftlichen Methode.

Es war einer der grossen Momente in der Geschichte der Wissenschaft, da eine bis dahin für unfehlbar geltende Methode durch eine andere verdrängt wurde. Er kündigte sich schon in den letzten Schriften Platons an, erst in den Werken des Aristoteles liegt er wirklich vor Augen. Beschränkte Geister pflegen in solchen Zeiten das Alte einfach zu verwerfen und ausschliesslich sich dem Neuen zuzuwenden. Vor dieser Uebertreibung wurde Aristoteles durch seinen historischen Sinn bewahrt, der ihn auch in dem Alten das unvergängliche Gute erkennen liess. Daher hat er auch noch in den Abhandlungen seiner späteren Periode seine wissenschaftlichen Forschungen, wenn auch nicht in dialektischer Erörterung durchgeführt, so doch mit einer solchen eröffnet und in dieser zum Theil das bereits in seinen Dialogen Gesagte wiederholt. Deutlicher konnte er nicht erklären, dass er in den Dialogen von jetzt an nur die Einleitung in die wirklich wissenschaftlichen Untersuchungen sah. So war der Faden der sokratischen Tradition wenigstens nicht zerrissen. Das zeigt sich auch noch in einem anderen Umstand. Veröffentlicht hat er diejenigen Schriften, die die Form der blossen Abhandlung haben, niemals, wahrscheinlich sie auch nicht zu diesem Zweck bestimmt. Vor dem Publikum erschien er nach wie vor nur als der Verfasser der Dialoge und Briefe. Es lag noch auf ihm wie ein letzter Schimmer der untergehenden Sonne, die einst über einer der seltensten Verbindungen von Kunst und Wissenschaft geleuchtet hatte, und er scheute sich, wenigstens öffentlich dieses Band zu lösen, gehaltvolle Abhandlungen, die aber jeder eigentlich künstlerischen Form entbehrten, dem Publikum zu bieten. Das eherne Geschlecht, das nach ihm kam, kannte diese Scheu nicht.

2. Die Zeitgenossen des Aristoteles.

Das Entwicklungsgesetz des Dialogs liegt klar vor Augen. War er in seiner besten Zeit mit dem Inhalt aufs engste verwachsen gewesen — denn anders als im Gespräch schien das Forschen, das Denken des Sokrates sich gar nicht äussern zu können — so sank er jetzt mehr und mehr zur blossen Form

herab, für die der Inhalt gleichgiltig war und die man nur aus Pietät und andern Rücksichten noch festhielt. Es konnte nicht fehlen, dass der fremde Inhalt auch die Form verdarb: die dogmatisirenden Neigungen der Wissenschaft hatten eine monologisirende Art des Dialogs zur Folge. Reformversuche wurden jedoch gemacht: man führte Sokrates wieder in die Gespräche ein, gab ihm die Hauptrolle und bildete seine Manier nach dem Muster der platonischen Dialoge zum Theil nicht ohne Glück nach[1]. Noch legen unter Platons Namen erhaltene Dialoge Zeugniss ab von dieser Bewegung, die bis in die alexandrinischen Zeiten fortdauerte[2]. Erfolg hatte sie nicht; der allgemeine Zug der Zeit, der nach einer andern Richtung ging, war zu mächtig. So viel Seiten die Person des Sokrates bot, dieses Thema war durch die umfangreiche Literatur der sokratischen Dialoge erschöpft worden; man musste sich nach neuen Gegenständen umsehen, um dem ausser Mode kommenden Dialoge noch ferner das Interesse des Publikums zu sichern. Das Natürlichste wäre gewesen, dass in der platonischen Schule Platon, in der peripatetischen Aristoteles an die Stelle des Sokrates trat. Beides ist nichtsdestoweniger nur ganz vereinzelt geschehen[3]. Die Annahme, dass Aristoteles in allen seinen Dialogen Platon redend eingeführt habe, war eine übereilte; höchstens ist dies das eine oder andere Mal geschehen, ohne dass wir im Stande wären, mit Bestimmtheit

Monologisirende Art des Dialogs.

Reformversuche.

1) Ich rechne dazu solche Dialoge, wie den Theages, Eryxias u. a., die man mit mehr oder minder Sicherheit dem Platon abspricht. Die Lebendigkeit des Gesprächs lässt dieselben bisweilen Platons nicht ganz unwürdig erscheinen. Namentlich in Bezug auf den Eryxias hat man dies längst bemerkt. Der Theages war der Lieblingsdialog Niebuhrs (Lebensnachr. I 530), allerdings eines Mannes, der dem echten Platon, seinen Anschauungen wie seinen Schriften, nicht gerecht geworden ist. Nach meiner Vermuthung trat auch im Mandrobolos Speusipps Sokrates auf (s. u. S. 314); ebenso in den Dialogen Pasiphons (S. 316) und vielleicht im Aristipp, Chärekrates und Epigenes Stilpons (S. 315, 3.).

2) Indicien der Lehre wie der Sprache führen darauf namentlich den zweiten Alkibiades und den Axiochos in diese späte Zeit zu setzen.

3) Klearchos, der Schüler des Aristoteles, hatte seinen Lehrer in der Schrift περὶ ὕπνου redend eingeführt nach Joseph. gegen Ap. I 22 (Müller fr. 69) vgl. Bernays Aristol. Theorie d. Dramas S. 90 ff. Auch Stilpon hatte einen Dialog Ἀριστοτέλης geschrieben (Diog. II 120).

oder auch nur Wahrscheinlichkeit einen einzelnen Fall namhaft zu machen (s. o. S. 281, 1). Von den übrigen Schülern Platons gilt dasselbe.

Praxiphanes.

Ueber die Dichter.

Wir sind nur in einem einzigen Fall im Stande nachzuweisen, dass Platon eine Gesprächsperson in einem dieser späteren Dialoge war. Das war in dem Dialoge des Praxiphanes, eines Schülers des Theophrast, »über die Dichter« geschehen[1]). Die Unterhaltung fand in dem Landhause des Platon bei Athen statt, wo Isokrates den Philosophen besucht hatte[2]). Hier ist auch die Wahl des Ortes, an welchen das Gespräch versetzt ist, für die veränderte Weise des Dialogs charakteristisch: nicht mehr in Gymnasien oder Palästren oder, wo sonst sich Menschen in grösserer Zahl zusammenfinden, treffen wir die Personen des Dialogs mit einander in einem Gespräch an, das um so lebhafter ist weil es zufällig entsprungen ist, weil es öffentlich und vor einer Menge theilnehmender Hörer geführt wird, sondern in die Stille des Landaufenthaltes, auf eine Villa haben sich zwei hervorragende Männer zurückgezogen und tauschen dort ruhig und freundschaftlich ihre Gedanken aus[3]). Das giebt ein Bild, das wir aus griechischen Dialogen sonst nicht gewohnt sind[4]),

1) Ob auch die Schrift des Praxiphanes περὶ φιλίας (Vol. Herc. Nov. Coll. V 192 s. Heyduck de Theophrasti libris περὶ φιλίας S. 9) ein Dialog war, wissen wir nicht. Praxiphanes war übrigens nicht bloss dialogischer Schriftsteller sondern nahm an der Literatur des Dialogs auch ein theoretisches, gelehrtes Interesse, wie sich aus der Kritik zu ergeben scheint die er nach Proklos p. 5 C am Anfang des platonischen Timaios geübt hatte.

2) Diog. L. III 8: ὁ δ' οὖν φιλόσοφος καὶ Ἰσοκράτει φίλος ἦν. καὶ αὐτῶν Πραξιφάνης συνέγραψε διατριβήν τινα περὶ ποιητῶν γενομένην ἐν ἀγρῷ παρὰ Πλάτωνι ἐπιξενωθέντους τοῦ Ἰσοκράτους.

3) Diese Gedanken gerade auf die Dichter zu lenken dazu konnte den Praxiphanes Isokrates selber angeregt haben, der im Panath. 34 eine solche Erörterung zwar in Aussicht gestellt hatte, sie aber schwerlich noch gegeben hat.

4) Die ländliche Natur hatte auch Platon im Phaidros zum Hintergrund für ein Gespräch benutzt und es ist wohl möglich, dass auch Praxiphanes diesem Dialog Motive entnommen hat. Was im Uebrigen den Inhalt des Dialogs bildete, wissen wir nicht. Eine Kritik der griechischen Dichter vom moralischen Standpunkte aus kann es kaum gewesen sein, da über diesen Punkt Platon und Isokrates zu sehr übereinstimmten.

desto mehr aber aus den römischen und den italienischen der Renaissance und noch späterer Zeiten.

Ueber Geschichte.

In dieselbe Renaissance, an einen der glänzenden Fürstenhöfe derselben, deren geistiges Leben in anregenden und gedankenvollen Gesprächen sprudelte, wie sie uns meisterhaft namentlich der Cortegiano schildert, fühlen wir uns versetzt, wenn wir von einem andern Dialog des Praxiphanes »über Geschichte« hören, dessen Scene der makedonische Königshof und dessen Theilnehmer hervorragende Vertreter der Dichtkunst und ein Historiker, Thukydides, waren, die alle es dem Verfasser beliebt hatte dort zusammenzuführen. Das Thema war ein traditionelles der peripatetischen Schule, Dichtkunst und Geschichte stritten um den Preis wie schon in der aristotelischen Poetik und das Ende war auch hier die Niederlage der Geschichte oder ihres Vertreters, der wie es scheint von den anwesenden die Mehrzahl bildenden Dichtern im Gespräche übel zugerichtet wurde [1]. Der Dialog führt uns weit von Athen weg.

Athen nicht mehr Schauplatz der Dialoge.

Was sich Platon, ausser seinem letzten Werk über die Gesetze, nur in den einrahmenden Gesprächen seiner Dialoge, wie des Phaidon erlaubt hatte, das geschieht jetzt öfter: man verlegt den Schauplatz des Dialogs ausserhalb derjenigen Stadt, die seine rechte Heimat war, als wenn man dadurch nur noch deutlicher bekennen wollte, dass auch sein Wesen nicht mehr das alte eigentlich attische war [2]. Immerhin

1) Ἄδοξος ἦν ὡς ἐπὶ πλεῖστον sagt Markellinos, über dessen Worte so wie über den ganzen Dialog s. meinen Aufsatz im Herm. 13 S. 46 ff.

2) Vgl. o. S. 252. Gespräche Dicäarchs spielten das eine in Korinth (Cicero Tusc. I 21), das andere auf Lesbos (Cicero Tusc. I 77), ein drittes vielleicht auf der Burg von Ilion, wenn nämlich die Schrift περὶ τῆς ἐν Ἰλίῳ θυσίας (Athen. XIII p. 603 A f.) ein Dialog war, für welche Vermuthung sich geltend machen lässt, dass der Titel sonst schwer erklärlich ist (u. S. 319). Ob der Χαλκιδικὸς des Demetrios von Phaleron (bei Diog. V 81) hierher gehört, bleibt fraglich. Dafür spricht Dions Εὐβοικός (or. 7); andre Vermuthungen s. bei Herwig Ueber Demetr. Phal. Schriften u. s. w. S. 13. Der Verfasser des pseudo-platonischen Sisyphos versetzte nicht bloss das Gespräch sondern sogar Sokrates nach Pharsalos und machte es uns dadurch nur um so leichter ihm die platonische Maske vom Gesicht zu ziehen. Auch der Μεγαρικὸς des Theophrast gehört wohl hierher (Diog. L. V 44). Daraus wird eine Anekdote über den Kyniker Diogenes ange-

halten die genannten Dialoge darin wenigstens noch die Weise der sokratischen fest, dass Theilnehmer des Gesprächs darin nur historische Personen sind. Dasselbe gilt auch noch von

führt, die dessen Bedürfnisslosigkeit ins Licht stellt (Diog. VI 22; ausführlicher bei Aelian Var. Hist. 13, 26, aber etwas modifizirt). Wie kommt diese Anekdote gerade in den Μεγαρικός? Nach Aelian Var. Hist. XII 56 hätte Diogenes überhaupt die ἀμαθία und ἀπαιδευσία der Megarer verspottet und geäussert ὅτι ἐβούλετο Μεγαρέως ἀνδρὸς κριὸς εἶναι μᾶλλον ἢ υἱός. Nach Plutarch de cupid. divit. 7 p. 526 C hätte dieser Ausspruch der φιλαργυρία und μικρολογία der Megarer gegolten (Welcker Theognis S. LVII findet unnöthiger Weise hier eine besondere Beziehung auf Theognis). Noch ein andres Wort des Diogenes, das sich ebenfalls gegen die Megarer wendet citirt Tertullian im Apologet. 39 Megarenses obsonant quasi crastina die morituri; aedificant vero quasi numquam morituri. (Derselbe Gedanke wird von Plutarch l. c. 5 p. 525 B dem Stratonikos zugeschrieben und kehrt dort seine Spitze gegen die Rhodier.) Hierher gehört auch Stob. flor. VII 47: ὁρῶν Μεγαρέας ὁ Διογένης τὰ μακρὰ τείχη ἱστάντας· ὦ μοχθηροί, εἶπε, μὴ τοῦ μεγέθους προνοεῖτε τῶν τειχῶν ἀλλὰ τῶν ἐπ' αὐτῶν στησομένων. Nehmen wir an, dass diese und andere Aeusserungen des Diogenes im Μεγαρικὸς standen, so begreifen wir wie dort jene Anekdote erzählt werden konnte. Denn diese Aeusserungen wenden sich gegen den Reichthum und das falsche Streben danach, jene Anekdote aber will uns den Diogenes als ein Muster vorführen, wie man auch mit Wenigem auskommen und glücklich sein könne. Hiernach war der M. wohl ein Dialog, dessen Scene Megara und dessen Hauptfigur Diogenes war. Sein Nebentitel lautete vermuthlich περὶ πλούτου: deshalb wird in dem einen Katalog der Theophrastischen Schriften (Diog. V 44) nur der M., in dem andern (ib. 47) nur περὶ πλούτου angeführt. Auch hier erscheint also im Gesammtverzeichniss zweimal dieselbe Schrift unter verschiedenen Titeln, wofür Usener Anal. Theophr. S. 15 noch andere Beispiele giebt. Der gleichen Schrift Theophrasts gehört wohl auch noch dessen Aeusserung bei Plutarch de cupid. divit. 8 p. 527 B an: ἀλλ' ἄπλουτος ὁ πλοῦτος καὶ ἄζηλος ἀληθῶς κτλ. (Lycurg. 10 anders Rose Aristot. Pseudep. S. 103). Die Schilderung, die Theophrast in diesem Dialog den Diogenes von den Megarern geben liess, wird derjenigen des βάναυσος entsprochen haben, die wir bei Aristot. Eth. Nik. X 6 p. 1122ª 20 ff. lesen: ἐν γὰρ τοῖς μικροῖς τῶν δαπανημάτων πολλὰ ἀναλίσκει καὶ λαμπρύνεται παρὰ μέλος, οἷον ἐρανιστὰς γαμικῶς ἑστιῶν, καὶ κωμῳδοῖς χορηγῶν ἐν τῇ παρόδῳ πορφύραν εἰσφέρων, ὥσπερ οἱ Μεγαρεῖς. καὶ πάντα τὰ τοιαῦτα ποιήσει οὐ τοῦ καλοῦ ἕνεκα ἀλλὰ τὸν πλοῦτον ἐπιδεικνύμενος, καὶ διὰ ταῦτα οἰόμενος θαυμάζεσθαι, καὶ οὗ μὲν δεῖ πολλὰ ἀναλῶσαι, ὀλίγα δαπανῶν, οὗ δ' ὀλίγα, πολλά. Beiläufig, mag der Μεγαρικὸς Theophrasts den Ruf Megaras ebenso zerstört haben, wie die Schrift Demokrits περὶ εὐθυμίης den Abderas.

einer Reihe anderer Dialoge, die der sokratischen Schule und ihren Fortsetzungen in jener Zeit angehören.

Von Speusipp, dem nächsten Nachfolger Platons in der Leitung der Akademie, ist schon deshalb zu erwarten, dass er auch in seiner literarischen Thätigkeit sich den Lehrer zum Muster genommen haben wird. So deutet der singuläre Titel Φιλόσοφος (Diog. L. IV 4) aller Wahrscheinlichkeit nach auf einen Dialog, mit dem er die von Platon im Sophistes und Politikos begonnene Trias von Dialogen zu Ende führen wollte. In dem »Lob Platons« (Πλάτωνος ἐγκώμιον Diog. L. IV 5) konnten ihn die Lobrede des Alkibiades auf Sokrates oder die Apologie leiten, auch der Epitaphios des Menexenos. Was uns hier angeht, dass er in seinen Dialogen auf historischem Boden stand wie Platon und nicht ins Mythische abgewichen war wie Andere, zeigen deutlich die Titel einiger derselben, der Kephalos[1]), Kleinomachos[2]), Lysias[3]), Aristippos[4]). Hierher Speusipp.

1) Dass dieser eine historische Persönlichkeit war, zeigt der Titel einer anderen Schrift (Diog. L. 4) die gegen K. (πρὸς Κέφαλον) gerichtet war.

2) Dass dieser Dialog wegen des Nebentitels Lysias (ἢ Λυσίας Diog. 4) mit dem Lysias (Diog. 6) identisch sei, ist eine übereilte Vermuthung Bywater's Journal of Philol. XII S. 28.

3) Wie Platon so hat auch Speusipp seine Gedanken über Rhetorik an die Personen des Lysias und Isokrates angeknüpft. Gegen Isokrates, der wie viele Andere ein ἐγκώμιον Γρύλλου geschrieben hatte (Diog. L. II 55), konnte sich die πρὸς Γρύλλον (Diog. 4) betitelte Schrift richten, die hiernach dasselbe Objekt und den gleichen Anlass hatte, also wohl auch zur selben Zeit entstanden ist wie der aristotelische Dialog Gryllos. Die Annahme ist um so wahrscheinlicher, als er auch (Diog. 5) πρὸς τὸν Ἀμάρτυρον geschrieben hatte (Blass Att. Bereds. II 206, 2). Mit dieser Kritik isokratischer Reden ist wohl auch die Notiz bei Diog. V 2 in Verbindung zu bringen, dass Speusipp zuerst die Geheimlehren des Isokrates ins Publikum gebracht habe (καὶ πρῶτος παρὰ Ἰσοκράτους τὰ καλούμενα ἀπόρρητα ἐξήνεγκεν): er wird durch diese Kritik das Wesen der isokratischen Kunst blossgelegt haben (s. auch Blass a. a. O. II 97, 8 anders Reinhardt de Isocratis aemulis S. 43).

4) Diog. 5. Bywater a. a. O. S. 27, 1 scheint Ἀρίστιππος ὁ Κυρηναῖος für den vollen Titel zu halten. Diess beruht auf den Worten, mit denen Diogenes 4 das Verzeichniss der Schriften einleitet: καταλέλοιπε δὲ πάμπλειστα ὑπομνήματα καὶ διαλόγους πλείονας, ἐν οἷς καὶ Ἀρίστιππον τὸν Κυρηναῖον, περὶ πλούτου α', περὶ ἡδονῆς α' κτλ. Mir ist aber wahrscheinlicher, dass vor Ἀρ. zu ergänzen ist πρός: ἐν οἷς καὶ πρὸς Ἀρ. περὶ πλούτου α'. Die Schrift περὶ πλ. wäre hiernach gegen Aristipp gerichtet

Mandrobolos. gehört auch der räthselhafte Mandrobolos (Diog. 5)[1]), in dem aller Wahrscheinlichkeit nach der bekannte athenische Demagog Kleophon eine Hauptrolle spielte[2]) und vielleicht ähnlich wie Kallikles bei Platon von Sokrates zurecht gewiesen wurde[3]): von Sokrates in die Enge getrieben, legte er seinen Behauptungen immer einen neuen Sinn unter[4]), wodurch er aber statt seine Sache zu bessern, sie nur verschlechterte und so Anlass geben konnte zu der Vergleichung mit Mandrobolos, der der Hera in Samos im ersten Jahr ein goldenes Schaaf stiftete, im zweiten ein silbernes und im dritten eins aus Erz und daher zur sprichwörtlichen Bezeichnung aller derjenigen wurde, die im Schlechten immer weiter gehen[5]). Der Dialog hatte möglicher Weise in der Geschichte dieser Literaturgattung eine hervorragende Stellung: denn da nach dem Citat zu schliessen, das Aristoteles daraus giebt, der dialektische Kampf

gewesen, dessen Ansichten bei Besprechung gerade dieses Themas dem Platoniker genug Stoff zur Polemik bieten konnten. Ist diesem Gespräch etwa die Anekdote bei Plutarch de curios. 2 p. 516 C entnommen, wonach Aristipp in Olympia durch Ischomachos' Mittheilungen über Gespräche des Sokrates bewogen wurde den letzteren in Athen aufzusuchen? Die Person des Ischomachos, den wir als Muster eines οἰκονομικὸς aus Xenophons Schrift kennen, würde zu einem Gespräch über den Reichthum sehr gut passen.

1) Besonders eingehend hat über ihn in neuerer Zeit Bywater Journal of Philol. XII S. 17 ff. gehandelt.

2) Bywater a. a. O. S. 30 nennt dies eine chronologische Unmöglichkeit. Eine solche ist es aber doch nur dann, wenn man die von Clemens Al. Strom. II p. 438 Pott. citirte Schrift πρὸς Κλεοφῶντα für eine dem Kleophon gewidmete, diesen in Folge davon für einen Freund und Zeitgenossen Speusipps und weiterhin mit dem Kleophon des Mandrobolos für identisch hält. Aber πρὸς Κλ. kann auch heissen »gegen Kl.« und dann hindert nichts diese Schrift für dieselbe zu halten, die bei Diogenes unter dem Titel Mandrobolos erscheint. Der Inhalt dessen, was Clemens citirt, begünstigt diese Meinung: εἰ γὰρ ἡ βασιλεία σπουδαῖον ὅ τε σοφὸς μόνος βασιλεὺς καὶ ἄρχων, ὁ νόμος λόγος ὢν ὀρθὸς σπουδαῖος. Solche Gedanken passen in eine politisch philosophische Erörterung, wie wir sie für ein Gespräch zwischen dem Demagogen Kleophon und Sokrates voraussetzen müssen.

3) Dass Sokrates am Gespräch theilnahm, ist darum wahrscheinlich, weil der Verfasser der Paraphras. in Soph. El. ed. Heyduck S. 40, 14 den Mandrobolos einen Πλατωνικὸς διάλογος nennt.

4) Aristot. Soph. El. 16 p. 174^b 25 ff.

5) Platon fr. 54 in Comicor. Attic. fr. ed. Kock.

darin ein lebhafter war und an demselben vielleicht auch Sokrates betheiligt, so gab er möglicherweise das letzte namhafte Beispiel eines echt sokratischen Dialogs.

Im Uebrigen ist es wahrscheinlich, dass in solchen Philosophenschulen, in denen die Dialektik ausschliesslich oder vorwiegend gepflegt wurde, man die Weise des sokratischen Gesprächs, in dem Rede und Gegenrede sich in der Regel wie Schlag auf Schlag folgten, noch länger festhielt. Das mag in den Dialogen des Megarikers **Stilpon**[1]) der Fall gewesen sein: künstlerischen Werth hatten dieselben weiter nicht, vielmehr waren sie nach dem Urtheil des Alterthums frostig[2]); die Berührung mit der historischen Wirklichkeit, die sich in den Titeln Aristippos, Ptolemaios, Aristoteles u. a. ausspricht, scheint also nicht im Stande gewesen zu sein, ihnen grösseres Leben einzuflössen[3]). Auf historischen Verhältnissen der Gegenwart basirte auch, wie der Titel anzudeuten scheint, der Menexenos **Philons**,

Stilpon. Philon.

1) Diogenes L. II 120 nennt neun, Suidas u. Στίλπ. giebt zwanzig an, was aber wohl ein Irrthum ist.

2) Ψυχροὶ nennt sie Diog. a. a. O. Fragmente daraus glaubt Hense Teletis rell. S. XL nachweisen zu können.

3) Der Titel Μόσχος bei Diog. II 120 führt auf den Schüler Phaidons, zwischen dem und Stilpon durch die gemeinsamen Schüler Asklepiades und Menedem (Diog. II 126) Beziehungen bestanden. Der Πτολεμαῖος weist auf Ptolemaios Soter, dessen Gunst sich Stilpon erfreute (Diog. II 115). Der Μητροκλῆς galt dem bekannten Kyniker; aus ihm könnte das kurze Zwiegespräch stammen, das Plutarch de tranqu. an. 6 p. 468 A anführt (ein anderes Bruchstück in Scholl. zu Demosth. veröffentlicht Bulletin de corresp. hell. I 151 vgl. Susemihl Gesch. der gr. Lit. in der Alexandrinerzeit I S. 18, 46), vorausgesetzt dass Stilpon nach dem Vorgang des Aristoteles sich in seinen Dialogen selber redend eingeführt hatte. Das Letztere war vielleicht auch in dem an seine missrathene Tochter gerichteten Dialog (πρὸς τὴν ἑαυτοῦ θυγατέρα) der Fall (Susemihl a. a. O. S. 17, 48 u. S. 18, 46). Nehmen wir hierzu noch den Ἀριστοτέλης und Ἀναξιμένης, bei welchem Titel doch wohl an den bekannten Rhetor zu denken sein wird (das Verhältniss zum Kyniker Diogenes, wie es die Anekdoten bei Diog. VI 57 andeuten, konnte Stoff zu Dialogen geben), so haben wir eine Reihe von Dialogen, in denen der Philosoph Personen der Wirklichkeit und zwar Zeitgenossen redend eingeführt zu haben scheint. Auf historische Personen weisen auch der Ἀρίστιππος oder Καλλίας, Χαιρεκράτης und Ἐπιγένης, führen uns aber weit von der Gegenwart des Verfassers weg in die Vergangenheit und den Kreis des Sokrates.

eines Schülers des Diodoros Kronos[1]). Memorabilien (ἀπομνημονεύματα) hatte **Alexinos** geschrieben, worin ein Gespräch Alexanders des Grossen mit seinem Vater Philipp mitgetheilt war (Euseb. praep. ev. XV 2, 4). — Hier kann auch **Pasiphon** erwähnt werden, der ein Eretriker heisst und vielleicht der eretrischen Schule angehörte[2]). Man legte ihm Dialoge bei[3]), die sonst unter dem Namen des Aischines gingen und deren Gespräch daher auf historische Personen vertheilt[4]), die Hauptrolle sogar dem Sokrates gegeben gewesen sein muss. — Auch die kynische Schule hielt zum Theil noch den historischen Charakter fest; allerdings ist sie für uns nur noch durch **Diogenes** vertreten und durch Dialoge, deren Echtheit schon im Alterthum bezweifelt wurde, den Kephalion, Ichthyas, Theodoros, Hypsias, Aristarchos, Tolmäos, Kasandros, Philiskos[5]). — Die Kyrenaiker repräsentirt **Hegesias**, der unter dem

Alexinos. Pasiphon. Diogenes. Hegesias.

1) Nach Clem. Alex. Strom. IV 523 A und Hieron. adv. Jovin. I T. IV 186 Mart. war darin von den fünf Töchtern Diodors die Rede, die sich ebenso sehr durch Keuschheit als durch dialektische Kunst auszeichneten. Wenn wir Hieronymus beim Wort nehmen dürfen (plenissimam scribis historiam), so kann ihre Erwähnung nicht bloss einleitend oder episodisch gewesen sein. Eine der Töchter hiess Μενεξένη. Es liegt auf der Hand, dass der Titel damit irgendwie in Verbindung steht; aber wie, weiss ich nicht. S. auch o. S. 126, 2.

2) Wie man bei gewissen Dialogen zweifelte, ob Pasiphon oder Aeschines der Verfasser sei, so schwankte man bei andern zwischen Phaidon und Aeschines (Diog. II 105). Sollte dies nicht auf eine geistige Verwandtschaft zwischen Pasiphon und Phaidon schliessen lassen, wie sie zwischen dem Stifter der elischen und einem Angehörigen der eretrischen Schule gegeben war?

3) Diog. II 61. War er derselbe, der auch für den Verfasser der Tragödien des Kynikers Diogenes galt nach Diog. VI 73? Der letztere heisst freilich Sohn des Λουκιανός; aber der Zusammenhang der Worte führt auf einen Zeitgenossen des Diogenes. Vgl. auch Susemihl Gesch. d. alex. Lit. I S. 21, 63b).

4) Nach Plutarch Nic. 4 trat in diesen Dialogen Nikias, der bekannte athenische Staatsmann und Feldherr, auf.

5) Diese Titel führt Diogenes VI 80 an, wovon die einen aus einem anonymen Verzeichniss, die anderen aus demjenigen Sotions stammen. Ichthyas ist der megarische Philosoph (Diog. II 112) und der Dialog war wohl nicht ihm gewidmet sondern polemisirte gegen ihn (πρὸς ὃν καὶ Διογένης ὁ κυνικὸς διάλογον πεποίηται Diog. a. a. O.). Aristarchos war vielleicht der Vater des Theodektes, von dem Plutarch de frat. am. 1 p. 478 B

zweiten Ptolemäer lebte. Der aus abstraktem Lebensüberdruss freiwillig sich Aushungernde, dem dieser Philosoph in seinem Ἀποκαρτερῶν die Hauptrolle gegeben hatte, und der durch sein Beispiel und seine Reden Andere zur Nacheiferung verlockte[1], trägt zu sehr den Stempel seiner Zeit, als dass es möglich gewesen wäre, ihn in mythisches Kostüm zu stecken. Obgleich wir daher seinen Namen nicht erfahren, so müssen wir ihn uns doch als eine Person aus historischer Zeit denken.

Von den Peripatetikern ist Theophrast zu nennen, der in seinem Kallisthenes es unternahm, das Andenken seines unglücklichen Freundes, des Begleiters Alexanders des Grossen, zu feiern und darin nach dem Vorbild, das Platon im Phaidon, Aristoteles im Eudem (s. o. S. 285, 2) gegeben, diesen selber redend auftreten liess[2]; von demselben habe ich vermuthet, dass er in seinem Megarikos den Kyniker Diogenes redend einführte (s. o. S. 311, 2)[3]. — Lediglich historischer Art scheinen die Theophrast.

erzählt, er habe sich über die Menge der »Weisen« (σοφισταί) zu seiner Zeit lustig gemacht, die grösser sei als die der Nicht-Weisen, während es doch früher deren kaum sieben gegeben; wenigstens war ein solcher Verächter des Professorendünkels wie gemacht die Hauptrolle im Dialoge eines Kynikers zu spielen. Doch ist zu bemerken, dass bei Suidas unt. Θεοδ. der Vater des Theodektes vielmehr Ἀρίστανδρος heisst. Nur ein ganz allgemeiner Schluss auf den Inhalt des Kephalion liesse sich aus Athen IV p. 164 A ziehen, wenn dort wirklich der Name des Diogenes herzustellen ist. Philiskos ist natürlich der Freund des Diogenes, dem manche die unter dessen Namen gehenden Tragödien beilegten (Diog. IV 73. 80).

1) Cicero Tuscul I. 83 f. Plutarch de amore prol. 5 p. 497 D.

2) Die Schrift führte den Nebentitel περὶ πένθους. Sie würde aber kaum ihren Namen nach Kallisthenes tragen, wenn dieser bloss den Anlass zu allgemeinen Betrachtungen über die Trauer geboten hätte. Eine Trostschrift unmittelbar nach dem Eintreffen der Todesnachricht kann sie schon deshalb nicht sein, weil in einer solchen, also noch bei Lebzeiten Alexanders, Theophrast über diesen sich schwerlich so geäussert haben würde, wie er bei Cicero Tusc. III 21 thut: Nam qui dolet rebus alicujus adversis, idem alicujus etiam secundis dolet. Ut Theophrastus, interitum deplorans Callisthenis sodalis sui, rebus Alexandri prosperis augitur, itaque dicit Callisthenem incidisse in hominem summa potentia summaque fortuna sed ignarum quem ad modum rebus secundis uti conveniret.

3) War der Μεγακλῆς bei Diog. V 47 ein Dialog, so wird auch er wohl in die Klasse der historischen gehört haben.

Demetrios. Dialoge von Theophrasts Schüler, Demetrios von Phaleron, gewesen zu sein, indem sie dabei von der Gegenwart bis in sehr ferne Zeiten der Vergangenheit hinaufstiegen[1]. — Nicht Dicaearch. mehr sind wir auch berechtigt von Dicaearch zu sagen. Wenn auch seine Dialoge nicht bestimmte historische Situationen wiedergaben, so bewegten sie sich doch im weiteren Rahmen des Geschichtlichen und scheinen sich noch nicht ins Fabelhafte und Wunderbare verloren zu haben. Korinthisches Gespräch. Das »Korinthische Gespräch« (Κορινθιακός) kann zwar auf den ersten Anblick scheinen uns in die ältesten Zeiten des Menschengeschlechts zu versetzen, da es zum Hauptredner einen Abkömmling des Deukalion Namens Pherekrates hatte. Es braucht aber dieser phthiotische Greis, wie in Cicero nennt (Tusc. I 21), nicht gerade ein Sohn oder Enkel des Deukalion gewesen zu sein, sondern kann einer in historischer Zeit lebenden Familie angehört haben, die ihren mythischen Ahnherrn in Deukalion verehrte. Leitete sich seine Familie etwa auf natürlichem Wege von Deukalion ab[2], so konnte er besonders geeignet erscheinen, um sich gegen die Fabel zu erklären, wonach dem Deukalion aus den Steinen Kinder erweckt wurden[3], und damit einen längeren Vortrag über die Verbreitung des Lebensprincips überhaupt in der Welt zu halten[4]. Auch die

1) Auf die Gegenwart bezieben sich (Diog. V 81) Πτολεμαῖος, Κλέων (Diog. V 76), vielleicht auch der Ἀριστόμαχος (Herwig Ueber Demetr. Phal. Schriften S. 18); einer näheren und ferneren Vergangenheit gehören der Διονύσιος und Ἀριστείδης (Herwig a. a. O.) Ἀρταρξέρξης an. Dem sokratischen Kreise ist der Φαιδώνδας (Plat. Phäd. p. 59. Xenoph. Mem. I 2, 48 Herwig a. a. O.) entnommen. Räthselhaft bleibt der Μαίδων; vielleicht ist dafür Μίδων zu lesen, wie ein pseudo-platonischer Dialog (Diog. III 62) und Komödien des Antiphanes und Alexis hiessen (Meineke hist. crit. 401).

2) Dies scheint auch das delphische Priestercollegium der Hosioi gethan zu haben nach Plutarch Q. Gr. 9: denn vor Andern sich der Abstammung von Deukalion zu rühmen hatten sie kein Recht, wenn ihr Stammbaum auf die aus Steinen erweckten Kinder desselben zurückging.

3) Wenigstens bei Censorin. de die natali IV 3 u. 6 wird Dicäarch unter die gerechnet, welche das Menschengeschlecht für so ewig als die Welt hielten und die Fabeln von Deukalion und Pyrrha verwarfen.

4) Nach Cicero a. a. O. zog sich dieser Vortrag durch das zweite und dritte Buch hindurch und mochte der dogmatische Abschluss der lebhaften Discussion sein, welche das erste Buch enthielt und woran viele »docti homines« sich betheiligten. Das Verhältniss des ersten Buches

»Lesbischen Gespräche« (Cicero Tusc. I 31, 77), deren Stätte Mytilene war und die sich gegen die Unsterblichkeit der Seele richteten, werden wir wohl in historischen Zeiten suchen dürfen[1]). Und war die Schilderung des Opfers auf Ilion nicht vielleicht ein Dialog, an dem Alexander der Grosse betheiligt war? Oder doch wenigstens eine historische Novelle mit vielen Gesprächen untermischt?[2]) Wenigstens die Bedenken, die man sonst dem Titel dieser Schrift »vom Opfer auf Ilion« (περὶ τῆς ἐν Ἰλίῳ θυσίας Athen. XIII p. 603 A f.) gegenüber hatte (Müller fragm. histor. Gr. II S. 241), wären dadurch mit einem Schlage beseitigt. Nur historischen Personen oder doch keinen der Mythe kann Dicäarch seine politischen Gespräche in den Mund gelegt haben, als deren Scene, wie es scheint, er Olympia gewählt hatte (Cicero ad Att. XIII 30): Vertreter der verschiedenen griechischen Staaten konnten sich dort leicht zusammenfinden und in Gesprächen jeder das Lob seiner heimathlichen Verfassung verkünden, wobei Platons Gesetze das Vorbild sein mochten[3]). Phantastisch klingt nur der

Lesbische Gespräche.

Opfer auf Ilion

politische Gespräche.

zu den beiden anderen scheint sonach ähnlich gewesen zu sein, wie das des ersten Buches der platonischen Republik zu dem folgenden Theil des Werkes, der seinem Wesen nach doch auch nur die positive Entwicklung der Gedanken des Sokrates ist.

1) Diese Lesbischen Gespräche, die ebenfalls drei Bücher umfassten mit dem Korinthischen zu einem einzigen Werke zu verbinden und dieses mit den beiden Büchern περὶ ψυχῆς (Cicero ad Att. XIII 32. Plutarch adv. Colot. 1 p. 1115 A) zu identificiren (Schmidt de Heraclidae Part. ed Dicaearchi Messen. dialogis deperd. S. 40 f.), haben wir kein Recht. Denn von dem Lebensprincip und seiner Verbreitung durch die ganze Welt konnte in einem besonderen umfangreichen Werk die Rede sein und in einem ebenso umfangreichen davon unabhängigen von der Unsterblichkeit der menschlichen Seele: der Gegenstand war dadurch noch nicht erschöpft sondern gab, Dank den Forschungen Platons und Aristoteles', noch den Stoff für ein drittes Werk in zwei Büchern von der Seele her. Ganz anderen Inhalt hatte die nur von Cicero (de off. II 16) citirte Schrift de interitu hominum, die man ebenfalls jenem eingebildeten unförmlichen Werk von der Seele hat einverleiben wollen.

2) Hierauf kann auch Arrian Anab. I 11, 7 f. u. 12, 1 ff. führen.

3) Ob dieser Dialog mit dem Ὀλυμπικός bei Athen. XIV p. 620 D identisch war, ist mehr als fraglich; ebenso ob er der von Cicero ad Att. XIII 32 erwähnte Τριπολιτικός war. Von dem letzteren steht nicht hinreichend fest, dass er überhaupt ein Dialog war. Vermuthen könnte man

Hinabfahrt zur Höhle des Trophonios.

Titel »Hinabfahrt zur Höhle des Trophonios« (Κατάβασις εἰς Τροφωνίου Schmidt de Heracl. Pont. et Dicaearchi Mess. dial. deperd. S. 30 ff.), den eine Schrift des Dicäarch führte. Das Phantastische würde sich auflösen, wenn wir annehmen wollten, dass hier wieder einmal der Dialogenschreiber mit den Komikern rivalisirte und der Zweck der Schrift eine Verhöhnung des Orakelschwindels in Lebadeia war. Von den verschiedenen Vermuthungen, die über den Inhalt dieser Schrift geäussert worden sind, liess sich keine fester begründen. Vielleicht war von der Wahrsagung, ihrem Nutzen, ihrer Möglichkeit darin die Rede (fr. 69 und 70 bei Müller, vgl. Bergk Rell. com. Att. ant. S. 215); Chäron[1]) mochte über diese Gegenstände das Orakel befragt haben, wie Timarchos dies bei Plutarch (de gen. Socr. 21 p. 590 A ff.) in Betreff des sokratischen Dämonion thut, und berichtete nun über das Ergebniss seiner Befragung in einer längeren Erzählung (»in Trophoniana Chaeronis narratione« Cicero ad Att. VI 2), die möglicher Weise der des Timarchos nach Form und Gedanken ähnlich war[2]).

diess, wenn das γένος Δικαιαρχικὸν in dem späten Dialog περὶ πολιτικῆς, den Phot. cod. 57 ed. Bekk. bespricht, sich auf den Philosophen bezöge; dies scheint mir aber, da diese Art Verfassung ausdrücklich ἕτερον εἶδος πολιτείας παρὰ τὰ τοῖς παλαιοῖς εἰρημένα heisst, unmöglich und ich sehe deshalb in dem Namen nur eine Hindeutung auf die gerechte Regierung, wie sie auf Grund einer solchen Verfassung stattfindet. Die Form δικαίαρχος kenne ich zwar nicht aus der griechischen Literatur, aber wenigstens ἀδικαίαρχος hat Cicero ad Att. II 12.

1) Wer dieser Chäron war, ist mit Sicherheit nicht auszumachen. Beachtung verdient aber dass er sich für die geographische Lage der griechischen Städte interessirt (Cicero ad Att. VI 2, 2) und dass wir ein ähnliches Interesse auch für den mythischen Gründer von Chäronea voraussetzen dürfen, der nach Plutarch de garrul. 1 p. 515 C die Stadt Chäronea von einem Abhang, wo sie von dem Widerschein der Abendsonne vom Parnass her getroffen wurde, auf die andere der aufgehenden Sonne zugekehrte Seite verlegte.

2) Rohde Griech. Rom. S. 261 Anm., aber auch Ettig Leipz. Studd. XIII S. 314 f. Oder war die Erzählung auf einer Tafel geschrieben, wie das dem Brauche entsprach nach Pausan. IX 39, 14 (τοὺς δὲ ἐς τοῦ Τροφωνίου κατελθόντας ἀνάγκη σφᾶς, ὁπόσα ἤκουσεν ἕκαστος ἢ εἶδεν, ἀναθεῖναι γεγραμμένα ἐν πίνακι), und wurde von da vorgelesen? Die Scene des Gesprächs wäre dann in Lebadeia gewesen und dies war für ein Gespräch

Je weiter sich die Dialoge von der Gegenwart entfernten, desto näher lag es, dass sie sich ins Fabelhafte verloren und mit den dort geholten bunten Flicken sich einen neuen Reiz zu geben suchten. Zu denen, die die Scene des Gesprächs gern in eine entfernte Vergangenheit verlegten, rechnet Cicero (ad Att. XIII 19, 4, ad Q. fr. III 5, 1) den Pontiker Herakleides. Feldherrn, Staatsmänner und Philosophen wurden in seinen Dialogen eingeführt und redeten in der einfachen und natürlichen Weise, die der rechten Conversation eigen zu sein pflegt[1]. Insoweit wahrte er den historischen Charakter. An den Hof des Gelon führte einer seiner Dialoge, worin ein Mager auftrat und dem Fürsten von seiner Umschiffung Libyens berichtete[2]; in die

Herakleides.

Historischer Charakter seiner Dialoge.

über die Weissagung ja der geeignete Ort, wie z. B. Lamprias nach Plutarch def. orac. 38 p. 431 gerade dort über denselben Gegenstand ein Gespräch geführt hat. Die Vermuthung, dass die Erzählung auf einer oder mehreren Tafeln stand, empfiehlt sich darum, weil auf diese Weise endlich einmal eine bestimmte Erklärung der »Dicaearchi tabulae« bei Cicero ad Att. VI 2, 2 (Peloponnesias civitates omnes maritimas esse, hominis non nequam sed etiam tuo judicio probati, Dicaearchi tabulis credidi. Is multis nominibus in Trophoniana Chaeronis narratione Graecos in eo reprehendit etc.) gefunden wäre (vgl. tabellae bei Cicero Tusc. I 115). An einen πίναξ knüpft das bekannte Gespräch des Kebes an und »in pariete picta Italia« gibt den Anlass zu dem ersten Varronischen Dialog de re rust. vgl. 2, 1 u. 3; auch Sesqueulixes fr. 1 f. Riese.

1) Diog. L. V 89: ἔστι δ' αὐτῷ καὶ μεσότης τις ὁμιλητικὴ φιλοσόφων τε καὶ στρατηγικῶν καὶ πολιτικῶν ἀνδρῶν πρὸς ἀλλήλους διαλεγομένων. Dass Herakleides in seinen Dialogen sich selber redend einführte, hat Wieland aus Cicero ad Quint. III 5, 1 in der Anmerkung zur Uebersetzung geschlossen; die Stelle beweist aber vielmehr das Gegentheil, da dort nicht Herakleides sondern nur Aristoteles dem Cicero als Vorbild in dieser Beziehung genannt wird. Durch ein Missverständniss dieser Stelle und ad Att. XIII 19, 1 f. ist auch Krische Theol. Lehren S. 326 zu falschen Schlüssen über eine Entwickelung der dialogischen Schriftstellerei des Herakleides verleitet worden. Die Stelle besagt nicht, dass Herakleides in einigen seiner Dialoge als κωφὸν πρόσωπον auftrat, also zwar nicht mitredete, aber doch zugegen war; sonst hätte Cicero den Ausdruck κ. πρ. nicht durch Hinweis auf sein eigenes Verhältniss zu seinen Gesprächen de republica erläutern können; vielmehr ergibt sich hieraus dass κ. πρ. auch vom Schriftsteller gebraucht werden kann, der gar keine Rolle in seinen Dialogen spielt, weder als Gesprächs- noch als stumme Person.

2) Strabo II 4 p. 98. Auch was er bei Roulez De vita et scriptis Her. Pont. S. 84 ff. über Solon, Peisistratos, Themistokles und Perikles berichtet, kann zum Theil in Dialogen gestanden haben.

Umgebung speziell des Sokrates weisen der »Protagoras« (Diog. V 88) und »Kleinias« (a. a. O. 87), wenn beide, wie doch wahrscheinlich ist, Dialoge waren[1]) und der letztere den Bruder des Alkibiades meint[2]). Auch die Fragmente des Dialogs »von der Lust« (περὶ ἡδονῆς)[3]) deuten durch zahlreiche Beziehungen auf Ereignisse und Verhältnisse aus der Zeit nach den Perserkriegen;

1) Nach allem, was darüber geschrieben ist, wage ich es nicht die Fragen zu lösen, die sich an das verworrene Verzeichniss der Schriften des Herakleides bei Diog. V 86 ff. knüpfen. Man s. Schmidt de Heraclidae Pontici et Dicaearchi Mess. diall. deperd. S. 10 f. Unger Rh. M. 38 S. 495 ff. Schrader Philol. 44 S. 239, 7. Eine Schwierigkeit scheinen mir Alle nicht genug gewürdigt zu haben: dass nämlich διάλογοι bei Diog. 86 sich schlechterdings nicht in die Construction fügt. Wir lesen: φέρεται δ' αὐτοῦ συγγράμματα κάλλιστά τε καὶ ἄριστα· διάλογοι, ὧν ἠθικὰ μὲν περὶ δικαιοσύνης κτλ. Es ist klar, dass ἠθικὰ sich auf συγγράμματα zurückbezieht und diese Beziehung durch das eingeschobene διάλογοι nur gestört wird. Daher ist auch nichts geholfen, wenn man mit Schrader a. a. O. καὶ vor διάλογοι hinzufügt. Vielmehr muss διάλογοι gestrichen werden. Auch was wir nach dem Schluss des Verzeichnisses bei Diog. 88 lesen, bestätigt diese Vermuthung: τούτων τὰ μὲν κωμικῶς πέπλακεν ὡς τὸ περὶ ἡδονῆς καὶ περὶ σωφροσύνης, τὰ δὲ τραγικῶς ὡς τὸ περὶ τῶν καθ' ᾅδην καὶ τὸ περὶ εὐσεβείας καὶ τὸ περὶ ἐξουσίας. Denn obgleich sich diese Worte der Sache nach auf die Dialoge beziehen, so beziehen sie sich doch in der Form (τὰ μὲν — τὰ δέ) lediglich auf die συγγράμματα zurück. Uebrigens legt dieser letztere Umstand die Vermuthung nahe, dass die Worte (88) τούτων τὰ μὲν κωμικῶς πέπλακεν κτλ. ursprünglich sich unmittelbar an φέρεται δ' αὐτοῦ συγγράμματα κάλλιστά τε καὶ ἄριστα (86) anschlossen und das Verzeichniss erst nachträglich eingeschoben worden ist. Denn auf dieses können die Worte τούτων τὰ μὲν κτλ. unmöglich zurückweisen, da in demselben offenbar auch nicht dialogische Schriften enthalten sind, die sich nicht unter eine der beiden Rubriken, tragischer oder komischer Compositionen, bringen lassen. Nehmen wir aber an dass τούτων τὰ μὲν κτλ. sich an die συγγράμματα κάλλιστά τε καὶ ἄριστα anschloss, so ist alles in Ordnung, da mit den »schönsten und besten Schriften« sehr wohl die Dialoge bezeichnet werden könnten und das sah auch der ein, der das Wort διάλογοι dort hinzuschrieb, das dann verkehrter Weise in den Text gerieth.

2) Schmidt de Heraclidae Pontici et Dicaearchi Messenii dialogis deperditis S. 14 f. Hiernach könnte die Aeusserung Xenophons bei Diog. II 49 über seine Liebe zu Kleinias wohl diesem Dialoge entnommen sein. — Hier mag auch gleich der Ἀκούσιος abgethan werden (Diog. 85), an welchem Titel Schmidt a. a. O. grossen Anstoss nimmt. An eine Erörterung über Willensfreiheit oder -Unfreiheit ist nicht zu denken. Wenigstens zu Ciceros Zeit, wie wir aus ad Att. XI 23, 2 sehen, war Ἀκούσιος ein griechischer Name.

3) Bei Roulez S. 72 ff.

vielleicht trat ein Mitglied ebenfalls des sokratischen Kreises, Aristipp, oder einer seiner Schüler darin redend auf[1]).

Märchen und Fabeln.

Aber wie in der Persönlichkeit des Pontikers sich der Forscher und Gelehrte in seltsamer Weise mit dem Abenteurer und Phantasten verband, so gaben auch seine Dialoge dem Leser von Beiden zu kosten, da in ihnen ernsthafte Wissenschaft auf eine schon den Alten auffällige Weise mit Märchen und Fabeln versetzt war[2]). Wie ein Theophrastus Paracelsus des Alterthums tritt er uns entgegen, unter den Früheren dem Empedokles, unter den Späteren am Meisten dem Poseidonios verwandt. Ihn einfach für einen Schwindler zu halten, haben wir kein Recht. Zu diesem harten Urtheil ist man hauptsächlich bestimmt worden, weil man sich nicht weiter überlegte, an welchem Platz und unter welchen Umständen er gewisse Aeusserungen, die ihm beigelegt werden, gethan hat.

Περὶ τῆς ἄπνου.

In einer seiner Schriften (περὶ τῆς ἄπνου Diog. VIII 67 f.) hatte er erzählt, wie Empedokles grossen Ruhm erlangte, als er ein Mädchen, das man ihm todt gebracht, lebend wieder von sich entliess, und danach, dass derselbe Philosoph auf dem Landgut des Peisianax ein Opfer vollzog. Es waren aber auch einige von den Freunden gebeten, darunter auch Pausanias. Nach beendigtem Schmause gingen die Uebrigen fort, um sich jeder für sich auszuruhen, die Einen unter Bäumen, da der Garten gleich dabei war, die Andern wo es ihnen beliebte, er selbst aber blieb auf dem Platz, wo er während des Mahles gelegen hatte. Als sie aber nach Tages Anbruch aufstanden, wurde er allein vermisst. Und als man suchte und die Diener ausfrug und diese erklärten, sie wüssten von nichts, erzählte Einer, um Mitternacht habe er eine Stimme von übermenschlicher Stärke vernommen, die den Empedokles rief, danach sei er aufgestanden und habe ein Licht am Himmel und den Schein von Fackeln gesehen, sonst aber nichts. Während die

1) Die Art, wie die Lust darin gelobt wird, ist in seinem Sinne, nicht in dem Epikurs, an den man auch schon aus chronologischen Gründen nicht hätte denken sollen. Dass übrigens die Schrift ein Dialog war, ergibt sich daraus, dass, was daraus angeführt wird, auf ganz entgegengesetzte Ansichten über den Werth der Lust führt, S. 73 f. auf ein Lob, S. 75 ff. auf einen Tadel derselben. Vgl. Schmidt S. 7.

2) Vgl. auch Diels Berr. der Berl. Akad. 1891 S. 394 f.

Andern sich nun hierüber entsetzten, ging Pausanias hinab und schickte welche fort, die suchen sollten; späterhin aber verhinderte er weiteres Nachforschen, indem er erklärte, was geschehen verlange vielmehr, dass man bete und ihm wie einem Gotte opfere[1]. Der Historiker Timaios hat es für werth gehalten, diesen Bericht einer Kritik zu unterziehen, worin er unter Anderem bemerkt, dass Peisianax ein Syrakuser gewesen und deshalb bei Akragas gar kein Landgut besessen haben könne (Diog. VIII 71). Aller Wahrscheinlichkeit nach ist diese Kritik so wenig am Platze als der Tadel, den sich Platon gefallen lassen musste wegen der historischen Irrthümer, die er in seinen Dialogen begangen haben sollte. Herakleides wird das Gastmahl geschildert haben, das Empedokles mit einigen seiner vertrautesten Freunde abhielt und welches sein letztes sein sollte. Den Anlass gab das Opfer, das der Philosoph darbrachte zum Dank für die gelungene Erweckung einer Todten zum Leben[2]. Unter den Anwesenden befand sich auch Pausanias, der vertrauteste Freund des Empedokles[3]. Natürlich fiel das Gespräch auf das Ereigniss der nächsten Vergangenheit, das den Anlass zu dem Feste gegeben. Pausanias scheint bei diesem Ereigniss zufällig nicht zugegen gewesen zu sein: deshalb erzählt ihm besonders[4], da er als Arzt und Freund gleichmässig sich dafür interessiren musste, Empedokles noch einmal den ganzen Hergang mit all der Ausführlichkeit, wie sie ein Arzt dem andern gegenüber für angebracht halten konnte[5]. Weitere Erörterungen über

Timaios' Kritik.

1) Hierauf bezieht sich auch bei Diog. VIII 69: πρὸς τοῦθ' ὁ Παυσανίας ἀντέλεγε. Dadurch dass er ihn geheimnissvoll zu den Göttern entschweben liess, widersprach Pausanias der Fabel, wonach Empedokles in den Krater des Aetna gesprungen sein sollte.

2) Diog. VIII 67 sagt nach Herakleides ἀποστεῖλας τὴν νεκρὰν ἄνθρωπον ζῶσαν. Rationalistischer lautet der Bericht des Hermippos (Diog. 69), wonach es sich nur um eine von den übrigen Aerzten aufgegebene Person handelte. Empedokles selber glaubte an seine Wunderkraft, dass sie Todte wieder zum Leben zu erwecken vermöge. Ἄξεις δ' ἐξ Ἀΐδαο καταφθιμένου μένος ἀνδρὸς verheisst er vs. 470 seinem Schüler.

3) Spätere (Diog. VIII 60) nannten ihn seinen ἐρώμενος.

4) Dass sich die Erzählung speciell an Pausanias wandte, ergibt sich aus Diog. VIII 60: Ἡρακλείδης δ' ἐν τῇ περὶ νόσων φησὶ καὶ Παυσανίᾳ ὑφηγήσασθαι αὐτὸν τὰ περὶ τὴν ἄπνουν.

5) Hieraus erklärt sich der Titel Ἄπνους, den Galen De locis affectis

die Natur der Krankheiten konnten sich leicht hieran knüpfen[1]; aber wenn wir bedenken, dass Empedokles seine ganze Philosophie in den Dienst theils der Religion, theils der Medizin stellte[2], so begreifen wir, dass in einer Schrift, deren Mittelpunkt die Erzählung einer wunderbaren Heilung war, die Rede auf die Philosophie überhaupt, deren Wesen und Namen kommen konnte[3]. Hier, wenn es nicht schon in den einleitenden Bemerkungen des Herakleides selber vorweg genommen war, konnte Empedokles auch seines Grossvaters gedenken, der zwar denselben Namen wie er trug, dessen Leben aber ganz anderen Interessen gewidmet war, der nicht wie der Enkel Philosophie, sondern ἱπποτροφία trieb und zwar wie es scheint, um damit bei den grossen hellenischen Kampfspielen Siege zu gewinnen[4]. So sehr er sich über andere Menschen erhob, den Namen des Weisen, den ihm gerade damals seine Freunde nach der letzten höchsten Bewährung seiner Wissenschaft beilegen mochten, lehnte Empedokles von sich ab: »die Weisheit« sagte er wohl unter Berufung auf Pythagoras, »ist nur bei den Göttern und wird den Menschen erst zu Theil, wenn sie in deren Gemeinschaft zurückgekehrt und aus diesem Leben geschieden sind«[5]. Würdiger als

VI (VIII p. 414 ff. ed. Kühn) der Schrift gibt, und der andere περὶ τῆς ἄπνου, womit sie Diog. proöm. 32 bezeichnet.

1) Daher kann dieselbe Schrift bei Diog. VIII 51 und 60 περὶ νόσων heissen. Ἄπνους ἢ περὶ νόσων lautete der Doppeltitel und wir haben keinen Grund mit Schmidt a. a. O. S. 20 die Schrift περὶ τῆς ἄπνου dem Herakleides abzusprechen und für ein Werk des Pausanias zu halten.

2) Seine Verehrer theilt Empedokles selber vs. 404 f. Mull. in zwei Klassen: οἱ μὲν μαντοσυνέων κεχρημένοι, οἱ δ' ἐπὶ νούσων Παντοίων ἐπύθοντο κλύειν εὐηκέα βάξιν.

3) Die namentlich aus Cicero bekannte Geschichte, wonach Pythagoras den Namen des Weisen abgelehnt und nur den des Philosophen beansprucht haben soll, hatte Herakleides περὶ τῆς ἄπνου erzählt s. Roulez a. a. O. S. 63 ff. Dümmler Akadem. 246.

4) Der Glanz des Hauses wird bei Diog. VIII 51 aus der ἱπποτροφία des Grossvaters abgeleitet und Eratosthenes (a. a. O.) wusste von einem Siege desselben in Olympia. In der Schrift des Herakleides aber (Cicero Tusc. V 9) verglich Pythagoras die Philosophen mit denen, die wie die Wettkämpfer in Olympia nur nach Ruhm strebten, und fand dass sie das bessere Theil erwählt hätten.

5) Dem historischen Empedokles war solche Bescheidenheit keineswegs fremd. Vgl. vs. 409 f.: Ἀλλὰ τί τοῖς δ' ἐπίκειμ' ὡσεὶ μέγα χρῆμά τι

durch solche Betrachtungen konnte der Schluss nicht vorbereitet werden, er bringt die Erfüllung alles dessen, wonach der Philosoph gestand sich sein Leben lang gesehnt zu haben: denn er meldet sein räthselhaftes Verschwinden und deutet an, dass er zu den Göttern erhoben worden sei. Das Ende war die Krone zu den vorangegangenen Erörterungen gerade wie in Platons Phaidon die Erzählung von Sokrates' Tod zu den Gesprächen über die Unsterblichkeit.

Wer will nun dem Herakleides einen Vorwurf daraus machen, dass er den Tod des Empedokles, die Heilung des Mädchens ins Wunderbare erhob, dass er überhaupt das historische Material nach Maassgabe seiner dichterischen Zwecke bearbeitete? Für das Eine wie das Andere konnte er sich auf Platon berufen [1]).

Von der Seele. Von demselben Missverständniss, in das wir hier einen antiken Gelehrten fallen sahen, haben sich auch moderne nicht frei gehalten. In der Schrift »von der Seele« hatte Herakleides (Plut. Camill. 22) geäussert, es sei das Gerücht gegangen, dass von den Hyperboreern her von auswärts ein Heer gekommen sei und eine griechische Stadt, Rom, die dort irgendwo am grossen Meer gelegen, erobert habe. Daraus dass er in dieser Weise die Eroberung Roms durch die Gallier bezeichnete, schien man ohne Weiteres schliessen zu dürfen, dass »sein Wissen in geographischen Dingen auf einer niedrigen, von andern längst überstiegenen Stufe stand« [2]). Man hätte sich zweimal besinnen sollen, ehe man einem Mann, dessen Gelehrsamkeit Cicero wiederholt rühmt, eine solche Schuld

πρήσσων, Εἰ θνητῶν περίειμι πολυφθορέων ἀνθρώπων. Den Menschen fühlte er sich überlegen, vor den Göttern mochte er sich demüthigen. Bemerkenswerth scheint mir in diesem Zusammenhang, dass Plutarch de exilio 17 p. 607 C das Hauptgedicht des Empedokles unter dem Namen φιλοσοφία citirt.

1) In das Reich der sokratischen Legende gehört was in Platons Symposion gemeldet wird, dass Sokrates in Nachdenken versunken die ganze Nacht hindurch auf einem Fleck gestanden habe.

2) Unger im Rh. M. 38 S. 483. 503. Die Vertheidigung Deswert's, die Schrader Philol. 44 S. 255, 37, billigt, Herakleides habe die ganze Erzählung in der Form aufgezeichnet, wie sie ihm das Gerücht zugetragen, ist unvollständig: denn man frägt, warum zeichnete er sie in dieser Form auf, wenn er selbst die Sache doch besser wusste.

aufbürdete. Aristoteles hat mehrfach klar und deutlich von Kelten und Galliern gesprochen und sie als die Eroberer Roms bezeichnet; also werden dieselben auch für Herakleides nicht in hyperboreischem Nebel verschwunden sein. Ich will nicht zu seiner Entschuldigung anführen, dass man die Hyperboreer der Sage auf die historischen Kelten deutete. Die Lösung der Schwierigkeit bietet auch hier die Annahme eines Dialogs. Herakleides hatte etwa ein Gespräch fingirt, das in das Jahr 389 fiel. Etwas historisch Merkwürdiges ist aber das Auftauchen jenes Gerüchtes von der Eroberung Roms nur in einem Falle gewesen, in dem es mit der Rückkehr der massaliotischen Gesandten von Delphi verknüpft war[1]). In der Gegend von Delphi, wo Alles voll der Sage von den Hyperboreern war, konnte das Gerücht leicht jene Form annehmen, zumal wenn es etwa im Zusammenhange der Schrift des Herakleides als die Bestätigung einer vorher mitgetheilten Weissagung der Pythia erschien: denn in der Sprache der Orakel konnte füglich die Eroberung Roms durch die Gallier als die Eroberung einer hellenischen am grossen Meer gelegenen Stadt durch die Hyperboreer bezeichnet werden[2]). Die Beziehung auf Weissagungen aber und Göttersprüche in Gesprächen über die Seele kann um so weniger befremden, als in den beiden Werken, die das nächste Vorbild für Herakleides waren, im platonischen Phaidon und aristotelischen Eudemos, etwas Aehnliches geschehen war.

Mann aus dem Monde.

So sonderbar es daher klingt, was Timaios ebenfalls dem Herakleides vorrückt (Diog. VIII 72), dass er von einem Menschen erzählt habe, der vom Monde gefallen sei, so leicht erklärlich ist es doch und thut dem wissenschaftlichen Ernst des Herakleides keinen Eintrag, wenn wir nur annehmen, er habe sich einer solchen Fiction bedient, um gewissermaassen

1) Justin Hist. Phil. 43, 5, 8. Vgl. Mommsen Delphika, S. 133, 1.

2) Sollte die Absicht der massaliotischen Gesandtschaft nicht gewesen sein Nachricht über den Ausgang der Belagerung Massalias durch die Gallier zu erhalten? Das Orakel, wenn es die angenommene Form hatte, musste sie zunächst glauben machen, dass ihre Vaterstadt inzwischen von den Galliern erobert worden sei: denn eine Stadt am grossen Meere konnte auch Massalia heissen. Erst das Gerücht und nachher die Heimkehr enttäuschten sie völlig. Mir scheint dass durch diese Annahme der Bericht Justins klarer wird.

durch einen Augenzeugen von den himmlischen Dingen berichten zu lassen[1]). Der »Mann aus dem Monde« kann also die Hauptperson in einem Dialog »περὶ τῶν ἐν οὐρανῷ« (Diog. V 87) gewesen sein[2]). Diese Person mag dem Dialog ein komisches Gepräge gegeben haben: was nur dazu stimmt, dass man die Dialoge des Herakleides in komische und tragische eintheilte (Diog. V 88). — Vollends als Märchenbuch galt den Alten der »Abaris« (Plut. de aud. poet. c. 1). In der That bot das Leben dieses wunderbaren Apollopriesters Stoff genug zu Fabeleien und Herakleides mag denselben ausgenutzt haben, da sogar ein zweites Buch dieser Schrift citirt wird (Bekker Anecd. Gr. p. 178). Trotzdem ist Herakleides auch hier seinem sonstigen schriftstellerischen Charakter treu geblieben und waren die Fabeln nur die Einkleidung, während

Abaris.

1) Lucrez II 1163 f. sagt: Haud, ut opinor, enim mortalia saecla superne Aurea de caelo demisit funis in arva. Ob er damit aber auf eine bestimmte Ansicht der Art zielt, weiss ich nicht. Inwieweit etwa das Motiv zu Lucians Icaromenippus auf diese Schrift des Herakleides zurückgeht, lasse ich dahin gestellt (vgl. bes. Lucian Icarom. 34). An der Sage vom Nemeischen Löwen, der vom Monde gefallen sein sollte (Plutarch de facie in orb. lun. 24 p. 937 F, Aelian H. A. 12, 7), hatte Herakleides einen gewissen Anhalt für seine Dichtung. Die Eindrücke, die ein solcher vom Mond Gefallener von unserer Erde empfing, mögen denen gleich gewesen sein, die Plut. de facie in o. l. 25 p. 940 E andeutet Was Cicero an seinen Bruder schreibt (ad Quint. I 1, 2, 7) »Graeci quidem sic te ita viventem intuebuntur, ut quendam ex annalium memoria aut etiam de caelo divinum hominem esse in provinciam delapsum putent« ist vielleicht nicht bloss eine willkürliche Annahme sondern beruht auf einer Reminiscenz und zwar speciell aus der Lektüre des Herakleides. Auch Voltaire, Traité de metaphys. chap. I, gefällt sich einmal in der Vorstellung, wie es einem Bewohner des Mars oder Jupiter zu Muthe sein würde, der sich plötzlich auf unsere Erde versetzt fände. Ich halte daher die Aenderung des Textes bei Diogenes, die im Anschluss an Reiske Diels vorschlägt (Herm. 24, 321), nicht für nothwendig.

2) Das Gegenstück war vielleicht περὶ τῶν ἐν ᾅδου (Diog. V 87). Hierher stammt wohl die durch Mai bezeugte Notiz des Proklos (bei Schöll in Anecd. var. II S. 64): quendam vivum venantemque (?) regna inferna vidisse. Demokrit in seiner gleichnamigen Schrift hatte von solchen berichtet, die vom Scheintod wieder zum Leben erwacht waren (Schöll a. a. O. S. 61, 33 f.). Nicht viel mehr hatte auch Platon im Mythus seiner Republik gethan. Herakleides scheint in der Kühnheit des Erdichtens weiter gegangen zu sein. Diels Archiv f. G. d. Ph. III 3 S. 469.

der Kern des Werkes Erörterungen über die Gerechtigkeit bildeten[1]: mit seinem Pfeil durchzog Abaris die Welt, besuchte die verschiedenen Städte und maass die Einrichtungen derselben und das ganze Treiben an dem Idealbild der Gerechtigkeit, das ihm das Leben der Hyperboreer gewährt hatte[2]. Da der Abaris mehr als ein Buch umfasste, so war er wohl eine Art von Roman, durch den aber ähnlich wie durch die Kyropädie Xenophons und vielleicht auch durch den Herakles des Antisthenes (s. o. S. 120) sich eine Kette von Dialogen schlang[3].

Herakleides' Dialoge das Vorbild für Varros logistorici.

Stünde nicht der grössere Umfang des Werkes im Wege, so liesse sich der Name »Abaris« auch von einer mythischen Episode ableiten, die sich mit diesem Wundermanne beschäftigte. Ritschl (Opusc. III S. 482 Anm.) hat die Vermuthung ausgesprochen, dass Varros »Logistorici« nach Inhalt und Form ihr Vorbild in Schriften des Herakleides hatten. Das Wesen dieser Logistorici scheint er mir aber nicht richtig bezeichnet zu haben, wenn er sie für philosophische mit einem reichen Beiwerk historischer Belege durchwirkte Discurse erklärt; denn wenn hierin ihr Eigenthümliches lag, so war für

1) Bekanntlich fehlt der »Abaris« in dem Schriftenverzeichniss des Diogenes. Schmidt S. 29, 1 vermuthete, er sei identisch mit der Schrift »von den Orakeln« (περὶ χρηστηρίων), die zwar nicht von Diogenes, aber von Anderen citirt wird. Bedachte man das Wesen des Abaris, der wahrsagend (χρησμολογῶν) die Welt durchzogen haben sollte, so schien die Vermuthung nicht unbegründet. Sie ist aber aufzugeben. Denn in Eratosth. Cataster. 29 heisst es von dem Pfeil des Apoll, der bei den Hyperboreern aufbewahrt wurde und kein anderer ist als der Pfeil des Abaris: ἦν δὲ ὑπερμεγέθης, ὡς Ἡρακλείδης ὁ Ποντικός φησιν ἐν τῷ περὶ δικαιοσύνης.

2) So kann man wenigstens vermuthen. Von den Hyperboreern singt Pindar Pyth. X 42 ff.: πόνων δὲ καὶ μαχᾶν ἄτερ οἰκέοισι φυγόντες ὑπέρδικον Νέμεσιν. Und in den beiden Fragmenten, die Athenäus XII 521 E u. 623 F aus der Schrift von der Gerechtigkeit anführt, werden blutige und gewaltsame Thaten aus der Geschichte von Sybaris und Milet erzählt, wohl um vor den Folgen der Ungerechtigkeit zu warnen.

3) Die Citirweise bei Bekker Anecd. Gr. p. 141 Ἡρακλείδου Ποντικοῦ τῶν εἰς Ἄβαριν ἀναφερομένων erklärt sich leichter, wenn wir annehmen, es seien darin dem Abaris allerlei Reden in den Mund gelegt worden, als wenn man das Ganze lediglich für eine Erzählung hält. Vgl. jetzt noch Diels Archiv f. Gesch. d. Ph. III 3 S. 468, 39.

Cicero kein Grund vorhanden, einen solchen logistoricus, wie er ad Att. XVI 11, 3 thut, als Ἡρακλείδειον zu bezeichnen, da die Verbindung philosophischer Discussion mit historischer Gelehrsamkeit nicht auf die Dialoge des Herakleides beschränkt war, sondern sich auch in anderen jener späteren Zeit, namentlich aus der peripatetischen Schule fand. Vielmehr führen die Titel dieser Varronischen Schriften wie »Orestes oder vom Wahnsinn« (Orestes aut de insania Ritschl a. a. O. S. 405) oder »Marius oder vom Schicksal« (Marius vel de fortuna Ritschl a. a. O.) auf die Vermuthung, dass in derartigen Schriften das Ergebniss der dialogischen Erörterung durch eine Erzählung aus dem Bereich der Sage oder Geschichte unterstützt wurde [1]. Freilich müssen derartige Erzählungen zum Ganzen des Werkes in einem andern Verhältniss gestanden haben, als die platonischen Mythen zu ihren Dialogen, da die Schriften nach ihnen den Namen trugen. In welchem Verhältniss, das lehren uns die unter Platons Schriften erhaltenen kleineren Dialoge Minos und Hipparchos, die ebenfalls nach solchen historischen Episoden ihren Namen tragen, während die dazu gehörenden Gespräche vom Gesetz (περὶ νόμου) und vom Streben nach Vortheil (φιλοκερδής) handeln. Das sind wirklich logistorici d. h. λόγοι, Gespräche, verbunden mit ἱστορία [2], Geschichte. Der unbekannte Verfasser beider mag sich Herakleides zum Vorbild genommen haben, der wohl der einzige hervorragende Vertreter dieser Gattung war [3].

Pseudo-Platons Minos und Hipparchos.

1) Ritschls Auffassung (a. a. O. S. 403) dass die als Titel dienenden Namen diejenigen Personen bezeichnen, welchen die Schriften dedicirt waren, kommt beim Marius und Orestes in die Brüche. Umgekehrt steht mit der vorgeschlagenen zunächst liegenden Erklärung keiner der übrigen Titel in Widerspruch. Im »Atticus oder von den Zahlen« (de numeris Ritschl a. a. O. S. 405) und im »Sisenna oder von der Geschichte« (de historia Ritschl a. a. O.) wurde also neben Erörterungen über die Zahlen und über die Geschichte auch etwas zu Ehren des Atticus und des Sisenna erzählt. Nun erst begreifen wir, warum Cicero daran gelegen war ebenfalls ein solches Ἡρακλείδειον von Varro zu erhalten.

2) Nach Hertz zu Gell. IV 19, 2 konnte eine Varronische Schrift dieser Art auch »logistoria« genannt werden.

3) Wilamowitz Götting. Progr. 1889 S. 20 verweist uns auf Plutarchs Moralia, aus denen wir am besten die Natur der logistorici kennen lernen könnten; aber ohne seine Ansicht zu begründen. In der Schrift »Ueber das Daimonion des Sokrates« treten die beiden Elemente, die der

Unter den Schriften des Pontikers, die uns bekannt sind, kann der Abaris nicht dazu gehört haben, weil in einem Werke, das wie dieses aus mehreren Büchern bestand, die Episode eines einzelnen Buches nicht den Titel für das Ganze abgeben konnte; wohl aber z. B. der Protagoras (περὶ τοῦ ῥητορεύειν ἢ Πρωταγόρας Diog. V 88)[1]. Es würden sich diese Schriften des Herakleides, auch wenn die Episode darin nicht gerade der Mythe sondern der eigentlichen Geschichte entnommen ist, doch mit dem Abaris und seinesgleichen auf eine Linie stellen lassen; denn die Lust am Fabuliren ist darin stärker als die Freude an dialektischer Erörterung, die Erzählung ist in Wahrheit der Kern und das Dialogische nur die Schale, worin man dem Herkommen zu Liebe jenen glaubte bergen zu müssen.

Kinder sehr verschiedenen Ursprungs hatte der abenteuernde Sinn des Herakleides verbunden, das Märchen, ein Geschöpf der alles vereinigenden Phantasie, und den Dialog, diesen echten Sohn des zergliedernden Verstandes. Er stand aber nicht allein mit diesem Unterfangen, sondern hatte Nachfolger oder Mitstrebende. Aus der platonischen Schule verrathen dieselbe Tendenz die »Phäaken« und der »Epimenides«, zwei fälschlich unter Platons Namen gehende Dialoge (Diog. III 62). In späterer Zeit stellt die peripatetische Schule zu den Vertretern dieser Richtung den Ariston von Keos, der einen längeren Vortrag über das Alter dem mythischen Tithonos in den Mund gelegt hatte (Cicero Cato maj. 3)[2] und

Weiteres über die Fabel im Dialog.

Ariston von Keos.

Titel des logistoricus zu fordern scheint, deutlich hervor: denn das Gespräch über das Daimonion ist hier in die Geschichte der Befreiung Thebens verflochten (10 p. 580 C. 13 p. 582 D. 20 p. 588 B. 25 p. 594 A). Aber das Verhältniss dieser beiden Elemente ist ein anderes als in den pseudo-platonischen Dialogen und ein anderes auch als es in Varros logistorici gewesen zu sein scheint. Es fehlt an einem inneren Zusammenhang, der dagegen allergings im Erotikos nicht abzuleugnen ist, wo die Geschichte von der Liebe zwischen Ismenodora und Bacchon gleichen Schritt hält mit dem Gespräche über die Liebe und die Nachricht der Hochzeitfeier nach Beseitigung aller Hindernisse in demselben Augenblick eintrifft, wo auch das Gespräch in der Rede von Autobulos' Vater zu Gunsten der ehelichen Liebe seinen Abschluss gefunden hat.

1) Auf eine ähnliche Ansicht über die logistorici führt Usener Epicurea S. 93.

2) Dass diese Schrift mit dem Lykon desselben Autors, den Plutarch

auch sonst seine Gespräche auf mythische Personen und

de aud. poet. c. 1 citirt, identisch sei, ist eine unwahrscheinliche Vermuthung Ritschls (Rh. M. I S. 194 f.). Der Lykon war, wie auch Ritschl annimmt, von Ariston dem Andenken seines Lehrers gewidmet. Dass in einer solchen Schrift aber die Hauptrolle einer mythischen Gestalt, und noch dazu von so geringer Würde, wie Tithonos war, beigelegt worden sei will mir nicht passend scheinen. Ich schliesse mich hier dem Urtheil Ciceros (a. a. O.) an: parum esset auctoritatis in fabula. Und was sollten in einer Schrift, die über den Verlust eines nahen Freundes trösten sollte, solche Lobreden, wie sie der Ciceronische Cato nach Aristons Vorbild auf das hohe Alter hält? Die Tradition, wie sie durch Platon im Phaidon begonnen, durch Aristoteles im Eudem fortgesetzt worden war, wies hier einen anderen Weg: ihr zu Folge lag der beste Trost in dem Hinweis auf ein besseres Dasein, welches den geschiedenen Freund nach diesem Leben erwartete. Dass dieser Tradition Ariston gefolgt war, bestätigen aber auch Plutarchs Worte (a. a. O.): Καὶ τὸν Ἄβαριν τὸν Ἡρακλείδου καὶ τὸν Λύκωνα τὸν Ἀρίστωνος διερχόμενοι καὶ τὰ περὶ τῶν ψυχῶν δόγματα μεμιγμένα μυθολογίᾳ μεθ' ἡδονῆς ἐνθουσιῶσι. Gewiss hat Ritschl Recht, wenn er den Worten καὶ τὰ περὶ ψυχῶν κτλ. eine engere Beziehung auf den Lykon gibt. Aber dadurch wird ja gerade dieser Dialog ein rechtes Seitenstück zum Phaidon, der ja ebenfalls von der Natur der Seelen und ihren Schicksalen handelte und zu diesem Zweck recht tief in den mythologischen Farbentopf gegriffen hatte (δόγματα μεμιγμένα μυθολογίᾳ). Man achte auch auf den Plural, dessen sich Plutarch bedient, περὶ τῶν ψυχῶν; derselbe allein lässt auf eine Schrift über die Unsterblichkeit schliessen, worin von den Schicksalen der einzelnen Seelen die Rede war, und nicht auf eine, die etwa wie des Aristoteles' Bücher von der Seele nur die Natur derselben im Allgemeinen im Auge hatte. — Was übrigens die Schrift über das Alter betrifft, so stand sie wohl in bewusstem Gegensatz zu derjenigen des Demetrios von Phaleron, der denselben Gegenstand von einer anderen Seite betrachtet und vielmehr die Nachtheile des Alters betont hatte, wenn wir aus dem einen bei Diog. II 13 u. IX 20 erhaltenen Fragment schliessen dürfen. Nach Ciceros Cato möchte man nämlich schliessen, dass Tithonos zum Lobe des Alters sprach. Ganz sicher ist indessen dieser Schluss nicht. Denn zunächst besagen Ciceros Worte nichts weiter als dass auch Tithonos einen Vortrag über das Alter gehalten hatte. Dass dieser Vortrag auch in den Hauptgedanken mit demjenigen Catos übereinstimmte, liegt darin nicht gerade nothwendig ausgesprochen. Immerhin verführen die Worte zu dieser Annahme. Und so mag sie weiter Geltung behalten; nur muss man sich auch klar werden, dass Ariston dann die volksthümliche Vorstellung der Griechen, wonach Tithonos der Typus aller Schwächen und Leiden des Alters ist (Mimnerm. fr. 4 bei Bergk P L II³ S. 409; der Peripatetiker Klearchos bei Athen. I p. 6 C), auf den Kopf gestellt hatte, und allerdings war ja, wenn wir bedenken dass Tithonos schliesslich

Situationen gegründet zu haben scheint[1]). In Bezug auf den Inhalt schloss er sich zum Theil an den Borysthenenien Bion an[2]).

Der Wunder- und Aberglaube der Zeit übt Einfluss auf den Dialog.

Auf das kritische Zeitalter der Sophisten und Sokratiker war ein positiveres in Wissenschaft und Glauben gefolgt. Die dunkeln Regionen, aus denen die Wunder kommen und in die nur Ahnungen reichen, suchte man mit Vorliebe auf und wie heutzutage musste die Naturwissenschaft dem Köhlerglauben zur Stütze dienen. Man schrieb über Orakel und Weissagungen, über enthusiastische Zustände des Menschen, magnetischen Schlaf und dergleichen[3]). Auch der Sokrates der Literatur wurde in diese Strömung mit hineingezogen: hatte er bei Platon sich gegen den seichten Rationalismus und dessen willkürliche Umdeutungen alter Sagen erklärt[4]), so wurde er nun unter den Händen des Akademikers Leon (wenn dieser der Verfasser der Halkyon ist[5]) zum wundergläubigen, sich aber wissenschaftlich zierenden Theologen, der die mythischen Verwandlungen von Menschen in Thiere nicht wunderbarer und schwerer zu erklären findet, als Anderes

Pseudo-Platons Halkyon.

sollte in eine Cicade verwandelt worden sein, der erste Anfang zu seiner Idealisirung schon von Platon gemacht, der Phaidr. 259 A ff., dieses Thier, weil es unermüdlich ist zu singen und den Musen zu dienen und darüber alle leiblichen Begierden vergisst, den Menschen als Muster vorhält. Dass Tithonos als Lobredner des Alters aufgetreten sein sollte, hatte schon J. Grimm auffallend gefunden in der Rede über das Alter Kl. Schr. I S. 189.

1) Cicero a. a. O. motivirt die historische Einkleidung seines Cato und seine Abweichung in dieser Hinsicht von Ariston mit den Worten: parum enim esset auctoritatis in fabula. Derselbe sagt de finib V 13: Concinnus et elegans Aristo: sed ea, quae desideratur a magno philosopho, gravitas in eo non fuit. Scripta sane et multa et polita: sed nescio quo facto auctoritatem oratio non habet. Daraus ist wenigstens zu vermuthen, dass noch anderwärts die „auctoritas“ durch die mythische Einkleidung beeinträchtigt wurde.

2) Hense Teletis rell. S. XCVIII ff. R. Heinse Rh. M. 44, 515, 4 erhebt gegen diese Annahme Bedenken.

3) J. Bernays Aristot. Theorie des Dramas S. 89 ff.

4) Plato Phädr. p. 229 c ff.

5) Diog. L. III 62. Athen XI p. 506 c. Vgl. auch A. Brinkmann Quaestionum de Dialogis Platoni falso addictis specimen (Bonn 1891) S. 25, 1. Nach Brinkmann ist der Dialog im dritten oder zu Anfang des zweiten Jahrhunderts v. Chr. verfasst.

was uns die Erfahrung in der Natur und im menschlichen Leben zeigt[1]; hatte er sich früher nur auf eine innere Stimme berufen, die ihn warnte, gewisse Handlungen zu thun, so brüstete er sich jetzt mit seiner Prophetengabe, die ihn in die Zukunft der Einzelnen wie des Staates schauen liess[2]. Historiker, wie Theopomp, die ihr Publikum verstanden, kamen dieser Neigung entgegen und suchten durch eingestreute Fabeln aller Art die Wundersucht ihrer Leser zu befriedigen[3].

Alexanderzüge. Die Dialoge als Spiegel ihrer Zeit.

Wie jedem Volke mit beweglicher Phantasie war diese Wundersucht den Griechen angeboren, durch die Alexanderzüge aber noch mehr gefördert worden, die eine Fülle neuer und unerhörter Eindrücke brachten. Auch hier bewähren sich die Dialoge als Spiegel ihrer Zeit. Nicht bloss die Personen des jugendlichen Helden und seiner Nachfolger, die eine neue Epoche der Kultur begründeten, sehen wir darin erscheinen — ich erinnere an Onesikritos, der eine »Erziehung Alexanders« nach dem Vorbild von Xenophons Kyropädie schrieb (Diog. VI 84), an den »Kasander« des Diogenes (Diog. VI 50), den »Ptolemaios« Stilpons (Diog. II 120 s. S. 315, 3) und an die oben (s. S. 319) über Dicaearchs »Opfer auf Ilion« geäusserte Vermuthung — sondern auch die von ihnen ausgehenden Wirkungen, die in einer viel tiefer greifenden gegenseitigen Berührung zwischen Orient und Hellenenthum bestanden, treten hervor. Aristoteles musste während seines Aufenthalts in Asien mit einem Juden zusammentreffen — davon

Klearchos »vom Schlaf«.

hatte er selbst den Hyperochides in Klearchs Dialog »vom Schlaf« erzählt[4] — und Inder und Perser nach Athen kom-

1) Halkyon c. VII.

2) Theages p. 128 D ff. Die Nachahmungen platonischer Stellen machen es mir unzweifelhaft, dass der Theages einer späteren Zeit und der platonischen Schule angehört. Nach schol. Aristoph. Thesmoph. 21 scheinen ihn allerdings im Alterthum Einige für ein Werk des Antisthenes gehalten zu haben: καὶ Ἀντισθένης καὶ Πλάτων (Theages p. 125 D. Rep. VIII p. 568 A) Εὐριπίδου αὐτὸ εἶναι ἡγοῦνται κτλ.

3) Blass Att. Bered. II 388,1.

4) Joseph. c. Ap. I 18 S. 200 f. Bekk. Bernays Theophrast S. 110 u. 187. Abh. über die Aristotel. Theorie d. Dr. S. 90 f. Anklänge an diese Erzählung finden sich bei Plutarch de def. orac. 21 p. 421 A f.; mit dem διαλέκτῳ Ἑλληνικὸς bei Jos. 201, 19 ist ἐδώριζεν bei Plutarch a. a. O. B,

men, um mit Sokrates Gespräche zu führen — das eine hatte Aristoxenos berichtet[1]), das andere stand in dem Magikos[2]), den Manche dem Aristoteles beilegten, und lesen wir noch in dem pseudo-platonischen Axiochos[3]). Auch die Personen

Aristoxenos. Pseudo-Aristoteles' Magikos. Pseudo-Platons Axiochos.

mit Joseph. 201, 26 πολλὴν καὶ θαυμάσιον καρτερίαν τοῦ Ἰουδαίου ἀνδρὸς ἐν τῇ διαίτῃ καὶ σωφροσύνῃ bei Plutarch a. a. O. B νόσου τε πάσης ἀπαθὴς διετέλει καρπόν τινα πόας φαρμακώδη καὶ πικρὸν ἑκάστου μηνὸς ἅπαξ προσφερόμενος zu vergleichen. Vgl. auch o. S. 309, 3.

1) Euseb. praep. ev. XI 3. Dass es einem Dialog entnommen ist habe ich wahrscheinlich zu machen gesucht im Rhein. Mus. 45 S. 419 ff. Es scheint übrigens dass die biographischen Werke des Aristoxenos den Character von Ἀπομνημονεύματα trugen. Wenigstens was das »Leben des Archytas« angeht, so stand darin ein ziemlich umfangreiches Gespräch über die Lust, dessen Anlass uns Athen. XII p. 545 A (Müller fr. 15) angibt und aus dem er uns noch den Vortrag des Polyarchos mittheilt, worin dieser die Lust als das natürliche Ziel alles menschlichen Strebens bezeichnet. Je umfangreicher dieser Vortrag ist, desto mehr muss es auch die Erwiderung des Archytas gewesen sein, so dass der Umfang des Ganzen dem eines der grösseren Gespräche in Xenophons Memorabilien gleichkam. Der Gewährsmann dieser Erinnerungen an Archytas war, wie schon Müller zu fr. 14 vermuthet hat, für Aristoxenos sein Vater Spintharos, derselbe, auf den er sich auch für seine Nachrichten über Sokrates berief (Müller fr. 28). Trotz solcher Gewährsmänner waren bekanntlich die Nachrichten des Aristoxenos über Sokrates auch sonst keineswegs zuverlässig. Es scheint vielmehr, dass Aristoxenos auch in diesen Halbdialogen sich derselben Freiheit des Dichtens bediente, die in den vollen und selbständigen Werken dieser Art längst üblich war. Vgl. noch Rohde Gr. Rom. 251 Anm. Beiläufig, ist diese Erzählung des Aristoxenos über das Zusammentreffen des Sokrates mit dem Inder ein Beweis dafür, dass der erste Alcibiades nach dieser Erzählung verfasst wurde und daher schwerlich von Platon herrührt: denn was der Inder bei Sokrates vermisst, die Einsicht dass man Menschliches nicht ohne Göttliches erkennen könne (μὴ δύνασθαί τινα τὰ ἀνθρώπινα κατιδεῖν ἀγνοοῦντά γε τὰ θεῖα), das ist es ja gerade was Sokrates in dem genannten Dialog p. 133 c nachdrücklich betont; der Dialog scheint daher von einem Platoniker verfasst, der dem Vorwurf des Inders die Spitze abbrechen wollte. Uebrigens erscheint das Zusammentreffen des Inders mit Sokrates um so mehr als ein Seitenstück zu demjenigen des Aristoteles mit dem Juden, weil Klearch in diesem Juden nur einen Abkömmling der indischen Philosophen sah. Vgl. Joseph. a. a. O.

2) Rose Aristot. pseudep. S. 50 f. S. auch folgende Anm.

3) p. 371 A. Doch nennt dieser den Mager Gobryes (so hiess auch der Vater des Mardonios Pausan. X 15, 1, vgl. auch Buresch in Leipz. Studd. IX S. 91, 6). Im Magikos hiess er vielleicht Zoroastres (fr. 2 im Aristot. Pseud. S. 51; s. Rich. Försters Sriptt. Physiogn. vol. I prolegg.

der Vergangenheit mussten sich der Mode fügen; man übertrug ohne Weiteres das Geschehen und Denken der Gegenwart in die früheren Zeiten. So hatte Herakleides sogar am Hofe Gelons einen Mager auftreten lassen, der dorthin gekommen sein sollte, nachdem er Libyen umschifft hatte[1]).

Orient und Hellenenthum.

Schon früher hatte sich der Orient mit dem Hellenenthum nicht bloss im Leben sondern auch in der Literatur berührt. Aber wenn dies geschah, dann hatte das Hellenenthum die Oberhand behalten: der Kyros der sokratischen Literatur, überhaupt die Sitten und Einrichtungen des Perserreiches unter ihm wurden erst hellenisirt, bevor sie zu Idealen für die Griechen werden konnten[2]).

Ueberwiegen des Orients.

Jetzt dagegen war umgekehrt das Uebergewicht beim Orient. Herakleides hatte in seinem Zoroastres gegen Platon polemisirt d. h. vermuthlich die Autorität des Persers höher gestellt als die seines Lehrers: ganz abgesehen davon, dass auch unmittelbar im Dialog der Mager wohl Gelon gegenüber als der belehrende Theil erschien. Aehnlich war Klearchos mit seinem Lehrer Aristoteles verfahren, den er nicht bloss im Allgemeinen zu einem Bewunderer jüdischer Weisheit machte, sondern auch durch den Vertreter derselben zu neuen Ansichten über das Verhältniss von Seele und Leib bekehrt werden liess[3]). Was vollends den Sokrates betrifft, für den diese Späteren in ihren Schriften zwar ein lebhaftes historisches Interesse bekundeten, mit dem sie aber kein engeres Band der Pietät verknüpfte, so nahm man keinen Anstand, ihn tief unter die Weisen des Orients zu stellen.

S. XII Anm. doch vgl. Platon Alkib. I p. 122 A, wo nach p. 121 E die μαγεία so viel als σοφία), über welchen Namen s. Dieterich Papyrus magica musei Lugdunensis Batavi (Philol. Jahrb. Suppl. XII) S. 755; auch der Mager des Herakleides trug vielleicht denselben Namen (s. im Folg.); im Alkib. I p. 122 A wird die persische μαγεία auf Zoroaster zurückgeführt.

1) Strabo II p. 98. Eine Schrift des Herakleides Ζωροάστρης, worin dieser gegen Platon polemisirt hatte, erwähnt Plutarch adv. Colot. c. 14. Dass sie eben nach jenem Mager den Namen trug, hat Roulez vermuthet de vita et scriptis Heraclidae S. 21 f.

2) Wie es mit dem Artabazos Aristipps (Diog. II 85) stand, in wie weit auch hier vielleicht Orientalisches ins Hellenische umgeprägt war, weiss ich nicht.

3) Proklos bei Schöll Anecd. var. II S. 64 f.

Es mag hingehen, dass er im Axiochos nur unter Berufung auf Gobryes über die Dinge der Unterwelt berichtet — denn das hat sein Vorbild im Mythus der platonischen Republik, worin er nur die Erzählung des Armeniers Er wiedergibt — dagegen widersprach es ganz der sokratischen Tradition[1]), dass er im Magikos von dem Mager Zoroastres erst allerlei Vorwürfe über sein Leben und Wirken anhören und sich schliesslich sein gewaltsames Ende musste voraussagen lassen (Diog. L. II 45) und dass bei Aristoxenos (a. a. O.) ein Inder, dem er erklärt hatte, er erforsche das Leben der Menschen, ihn deshalb auslachte, weil, wer das Wesen der Götter nicht kenne, auch das der Menschen niemals verstehen werde[2]).

Phantastische Dialoge.

Den Dialog auf diese Weise mehr und mehr dem Leben und der Wirklichkeit zu entfremden, ihm den soliden Grund unter den Füssen wegzuziehen und ihn so allmählig in ein luftiges Gebilde der Phantasie und des Witzes zu verwandeln, das sich nicht mehr eignete, ein Organ ernster wissenschaftlicher Forschung zu sein, sondern nur noch der müssigen Unterhaltung diente, dazu haben auch die Kyniker das ihrige beigetragen. Ihnen lag es gewissermaassen im Blute. Bereits Antisthenes, der Stifter der Schule, hatte in einer unter den älteren Sokratikern auffälligen Weise die Neigung bekundet, Inhalt und Form seiner Dialoge mit den Mythen zu verknüpfen. Was Wunder also, wenn auch seine Nachfolger desgleichen thaten und unter den Schriften des Diogenes ein »Ganymedes« und »Sisyphos« (Diog. VI 80) erscheinen! Antisthenes hatte in dieser Beziehung sich an die Sophisten angeschlossen. Die Sophisten aber, indem sie für ihre Dialoge von den Personen der Wirklichkeit absahen, wählten dieselben nicht bloss aus den überlieferten Mythen, sondern schufen sie gelegentlich

Kyniker.

1) Auffallend ist auch der Ausspruch, der dem Sokrates bei Aelian V. H. X 14 in den Mund gelegt wird und wonach er die Inder und Perser für die tapfersten und freisten unter den Menschen erklärt haben soll.

2) In denselben Gedankenkreis gehört die Auslegung des γνῶθι σεαυτὸν als einer Aufforderung das Universum zu erforschen, weil der Theil nicht ohne das Ganze, daher die menschliche Natur nicht ohne die des Kosmos erkannt wurde, bei Clemens Alex. Strom. I 351 Pott. — Ob dieselbe Tendenz, den Orient auf Kosten des Hellenenthums zu erheben, auch im Ἀρταξέρξης des Demetrios von Phaleron (Diog. L. V 81) zum Ausdruck kam, ist unbekannt.

sich selber, indem sie abstrakte Begriffe personificirten[1]. Das berühmteste Beispiel gab Prodikos, indem er seinem »Herakles am Scheidewege« die Tugend und das Laster leibhaftig entgegentreten liess, und schlug damit ein Thema an, das noch Jahrhunderte lang in mannigfachen Variationen nachklingen sollte. Auch unter den Dialogen des Diogenes findet sich einer, dessen Titel »Volk der Athener« (Δῆμος Ἀθηναίων Diog. VI 80) den Gedanken an eine solche Personification eines Begriffes nahe legt: denn an dieser Personification versuchte sich nicht bloss die bildende Kunst der Zeit (Müller Archäol. 405, 4, C. Wachsmuth Stadt Athen I 588); bereits Platon in der Republik (VI p. 488 Aff.), noch mehr Aristophanes in den Rittern und überhaupt die alte Komödie hatten dem Kyniker darin vorgearbeitet. Diese Berührung des Dialogs mit der Komödie ist begreiflich in einer Zeit, in der überhaupt die Philosophen den Dramatikern ins Handwerk pfuschten und zwar ganz offen ohne wie zum Theil die Verfasser unserer Professoren-Romane oder der angebliche Baco-Shakespeare sich unter fremden Namen zu verstecken. Eubulides der Megariker schrieb Komödien (Athen X p. 437 8)[2], Tragödien sein Schüler Euphantos (Diog. II 110), Tragödien auch die Kyniker Krates (Diog. VI 98) und Diogenes (Diog. VI 80. Dümmler Antisthenica S. 67 f.). Man sieht, Seneca und Oinomaos hatten ihre Vorgänger. Der Komödie näher als dem wissenschaftlichen Dialog standen wohl auch die Scherze und Kleinigkeiten des Monimos, die unter komischer Hülle ernstere Gedanken bargen[3]. Sie machten den Uebergang zur Satire Menipps (Dümmler a. a. O. S. 75).

Dialog und Komödie.

Aehnlich wie die Komödie der alten Zeit fing auch der Dialog an, sich in einer phantastischen Welt zu bewegen, in einer Welt, die auch den Thieren, den Vögeln, Fröschen, Ziegen und ihresgleichen, die Gabe der Rede verleiht. Wenigstens ist es am einfachsten, die Titel »Panther« (Πάρδαλις Diog.

Thiere als Gesprächspersonen.

1) Es war dies ein Mittel der Popularisirung, wie besonders Dio Chrys. or. 4 S. 80, 6 ff Dind. einmal ausführlich erörtert.

2) Was allerdings von Kaibel z. St. bezweifelt wird, ohne dass ich jedoch einen genügenden Grund des Zweifels sähe.

3) Παίγνια σπουδῇ λεληθυίᾳ μεμιγμένα nennt sie Diog. VI 83. Vgl. auch E. Weber de Dione Chrysostomo in Leipz. Studd. X S. 89.

VI 80) und »Krähe« (Κολοιός a. a. O. 80), welche Schriften des Diogenes trugen, daher zu erklären, dass diese Thiere in ihnen redend auftraten[1]). Vielleicht waren es nur ins Breite gezogene Thierfabeln: die Fabel, namentlich die äsopische, hat ein starkes dialogisches Element in sich und das ist wohl mit ein Grund, weshalb in derselben Zeit, in der in Athen der Dialog entstand, auch die äsopischen Fabeln dort im Schwange waren und weshalb auch Sokrates, der Vater des Dialogs, an ihnen Gefallen fand[2]). Wenn also berichtet wird, dass ein Schüler Platons, der berühmte Astronom Eudoxos, »Hundegespräche« (κυνῶν διάλογοι) verfasste, so ist dies keine Nachricht, die man ohne Weiteres bei Seite werfen darf[3]). Die alten Philosophen hörten gern auf die Stimme der Natur, wie sie sich reiner und unverfälschter in den Thieren äussert[4]): da nun auch Eudoxos dies Eudoxos.

1) Diels, Abh. Zeller zum 22. Jan. 1894 gewidmet S. 4, 4. Doch weiss ich nicht, wie in einem solchen Thiergespräch das Selbstbekenntniss des Diogenes über seine Falschmünzerei Platz fand, das Diog. VI 20 offenbar daraus citirt: αὐτὸς περὶ αὑτοῦ φησιν ἐν τῷ Πορδάλῳ ὡς παραχαράξαι τὸ νόμισμα. — Ist etwa Πάρδαλις in Πάρδαλος oder Παρδάλας zu ändern? S. auch E. Weber Leipz. Studd. X S. 99, 1. — Dass die Kyniker nicht bloss den Hund sondern auch die übrigen Thiere einer genauen Beobachtung würdigten, hebt E. Weber De Dione Chrysost. hervor in Leipz. Studd. X S. 111. — Die pseudo-platonische Χελιδών (Diog. III 62) ist es räthlicher für ein Seitenstück zur Ἁλκυών zu halten und anzunehmen, dass darin der Schwalbenmythos in ähnlicher Weise behandelt war, wie dort die Sage von der Halkyon.

2) Demetrios von Phaleron hatte über Sokrates geschrieben und derselbe eine Sammlung äsopischer Fabeln angelegt (Diog. V 81). S. auch was über die Sophisten E. Weber Leipz. Studd. X S. 145, 1 bemerkt. In etwas späterer, alexandrinischer Zeit fanden die »animali parlanti« ihren Weg sogar in das Epos, s. Wilamowitz Nachr. d. Gött. Gesellsch. 1893 S. 741 ff.

3) Sie geht auf Eratosthenes zurück. Parthey zu Plutarch über Isis und Osiris S. 164 wollte nach Semler das κυνῶν δ. bei Diog. VIII 89 in νεκύων δ. ändern. Aber νεκύων könnte es nicht heissen, sondern νεκρῶν und dies an die Stelle von κυνῶν zu setzen ist keine wahrscheinliche Conjektur. Wie man im Alterthum auf den Gedanken kommen konnte, sie seien aus dem Aegyptischen übersetzt, weiss ich nicht: man denkt an μὰ τὸν κύνα τὸν Αἰγύπτιον θεὸν (Platon Gorg. p. 482 B) und den Anubis (vgl. auch Stobäus Floril. 97, 51 (S. 213, 16 Mein.). — Oder ist Γυμνῶν διάλογοι zu schreiben? So würde sich die merkwürdige Notiz über die Γυμνοὶ bei Philostrat vit. soph. I p. 484 im Abschnitt über Eudoxos erklären.

4) Plutarch de am. pr. 1 p. 493 B f. Der dies sagt, nennt unter

gethan hatte, als er die Lust für das höchste Gut erklärte[1]), so hindert nichts an der Annahme, dass ein Gegenstand jener Gespräche eben diese Moraltheorie war; hat doch Swift in Gullivers Reisen in Gesprächen mit Pferden die ernsthaftesten Gedanken über das Leben und Treiben der Menschen niedergelegt[2]). Das Motiv liess sich verschieden verwerthen, wie der »Hahn« Lucians lehrt. Der Hund war nicht bloss in vieler Beziehung ein Vorbild für den Menschen, sondern als der treuste Begleiter in viele Geheimnisse eingeweiht: hielt sich Eudoxos hieran, so waren seine Dialoge die Urahnen von Cervantes' berühmtem Coloquio de los perros[3]).

Gespräche zwischen Ungenannten.

Von den Menschen der Gegenwart zu denen der historischen Vergangenheit, von diesen in die Mythe, weiter in das Reich der persönlich gefassten Begriffe und hiernach über die Grenzen einer immer noch menschenartigen Welt hinaus in die der Thiere sehen wir den Dialog fortschreiten und auf diesem Wege immer mehr von dem ursprünglichen echten

den einzelnen Beispielen von Thieren, die er anführt, auch die Hunde. Vgl. auch Plutarch Gryll. 3 p. 987 B.

1) Aristoteles Nik. Eth. X 2 p. 1172 b, 10: Εὔδοξος μὲν οὖν τὴν ἡδονὴν τἀγαθὸν ᾤετ' εἶναι διὰ τὸ πάνθ' ὁρᾶν ἐφιέμενα αὐτῆς, καὶ ἔλλογα καὶ ἄλογα. Platon Phileb. 67 B. Bedenkt man, dass die unter den Philosophen so genannten Κύνες ganz andere Ansichten über die Lust hegten, so wird es nicht unwahrscheinlich, dass diese Meinungsverschiedenheit der echten und der philosophischen Hunde von Eudoxos zu witzigen Pointen ausgebeutet worden ist. Vgl. auch Dümmler Prolegomena zu Platons Staat S. 58, 2.

2) Baretti's Gespräch zwischen zwei Kutschpferden kenne ich nur aus Boswell's Life of Johnson S. 340 (ed. by Morris).

3) Dass die Hunde nicht bloss Vernunft besässen, sondern auch sich einander verständlich machen, mit einander sprechen (διαλέγεσθαι) könnten so gut wie die Menschen, behaupteten alles Ernstes die Skeptiker (Sextus Emp. hyp. I 74). Das Vermögen regelrechte Schlüsse zu bilden wurde ihnen nicht erst in neuerer Zeit von Schopenhauer, sondern schon von stoischen Dialektikern beigelegt, nach Plutarch de soll. anim. 13 p. 969 A. Τὸ φιλόσοφον rühmt ihnen derselbe Plutarch nach De Is. et Osir. 11 p. 355 B. David in schol. Aristot. p. 35 a 12 und nach ihm Weber in Leipz. Studd. X S. 110, 3 führen auch Platons Gorgias an, weil dort den Hunden dialektische und philosophische Fähigkeiten zugeschrieben wurden. Die betreffenden Worte Platons stehen aber Rep. II p. 376 A und tragen, wenn man sie im Zusammenhang liest, für unsere Zwecke nichts aus. — Zu den Hundegesprächen des Eudoxos kann aus späterer Zeit noch Plutarchs Gryllos verglichen werden. (Usener Epicurea S. LXX).

Leben verlieren. Es fehlte nur noch, dass an die Stelle bestimmter und deutlich geschilderter Wesen blosse Schatten traten, die auch nur mit einem Namen zu bezeichnen man kaum noch der Mühe für werth hielt. Nur in den einrahmenden Gesprächen seiner Dialoge hatte Platon solche ungenannte Freunde (ἑταῖροι) des Sokrates eingeführt, gegen die sich dann die scharf gezeichneten Personen des eigentlichen Dialogs desto anschaulicher abhoben[1]. In der platonischen Schule drangen diese Schattenwesen bis ins Innere des Dialogs. In den »Liebhabern« (Ἐρασταί) oder »Nebenbuhlern« (Ἀντερασταί) sind die beiden mit Sokrates Sprechenden zwar auch nicht mit Namen genannt, aber doch wenigstens der Eine als ein Vertreter der musischen, der Andre als der gymnastischen Bildung charakterisirt (p. 132 D)[2]. Im Minos und Hipparch, ebenso im Gespräch »vom Gerechten« (περὶ δικαίου) und »von der Tugend« (περὶ ἀρετῆς) fehlt jede nähere Bezeichnung; Sokrates ist überhaupt mit einem Andern im Gespräch, über den wir weiter nichts erfahren. In den drei kleinen Gesprächen, die mit unter dem Titel »Demodokos« vereinigt sind, ist auch Sokrates verschwunden; höchstens in der Vorstellung des Verfassers ist er noch der Erzählende, uns wird er nirgends genannt, und so scheint nur irgend jemand zu erzählen, wie und was er mit irgend jemand sonst (ἄνθρωποί τινες p. 382 E. 384 B. 385 C.) geredet hat. Fleisch und Blut ist gewichen und nur das Skelett des Dialogs noch übrig; wo früher eine bunte Gesellschaft sich durch einander bewegte, reden jetzt ähnlich wie in modernen Werken dieser Art höchst ernsthaft und höchst langweilig Herr A und Herr B mit einander[3].

Pseudo-platonische Dialoge.

1) Vgl. oben S. 294, 2. Eine Abnahme der Gestaltungslust zeigt sich auch bei Platon schon im »eleatischen Fremdling« des Sophist und Politikos und im »Athener« der Gesetze.

2) Vgl. was hierüber später aus Anlass des Eratosthenes bemerkt werden wird.

3) In dieser Art hat man sich vielleicht auch die ὑπομνηματικοὶ διάλογοι Speusipps (Diog. IV 5) zu denken, als Entwürfe zu Dialogen, Denn auch der eine der Demodokos-Dialoge scheint von dem Verfasser des pseudo-platonischen Sisyphos als Skizze benutzt und breiter ausgeführt worden zu sein, vgl. K. Fr. Hermann', Platon. Philos. S. 415. — Mit dem Gang, den ich oben für die Entwicklung des Dialogs angenommen habe, lässt sich die Umwandlung vergleichen, die im Laufe der Zeit mit

Monologe im Dialog.

In demselben Demodokos sehen wir diese Ruine völlig zerfallen: denn in der ersten der unter jenem Titel vereinigten Abhandlungen wird Demodokos zwar angeredet, da er aber kein Wort sagt, so ist das Ganze nur der einzelne Vortrag eines Ungenannten. Noch ein anderes Symptom, das wir schon aus der Betrachtung der aristotelischen Dialoge kennen, deutete bei diesen Späteren auf das Hinüberschwanken des Dialogs zum Monolog, dass nämlich an die Stelle des lebendigen Gesprächs darin die zusammenhängenden Vorträge Einzelner traten. In Dicäarchs korinthischem Dialog zog sich ein solcher Vortrag durch zwei Bücher hindurch[1]; in Aristons Gespräch vom Alter war nach Ciceros Worten (de sen. 3) »omnis sermo« dem Tithonos in den Mund gelegt. Auch dadurch, dass man die Proömien der Dialoge in Vorreden verwandelte, verschaffte man dem monologischen Element einen neuen Eingang und Theophrast und Herakleides, von denen dies ausdrücklich berichtet wird[2], waren wohl nicht die Einzigen nach Aristoteles (s. o. S. 295, 2), die das thaten[3].

den Themen der deklamirenden Rhetoren vorging: zu Ciceros Zeit noch deklamirte man über Fälle, die geradezu der Geschichte entnommen oder doch der Wirklichkeit nachgebildet waren; in der Kaiserzeit traten an deren Stelle Themata aus dem Reiche der Phantasie, in denen nicht bloss keine wirklichen, sondern nicht einmal benannte Personen eingeführt wurden (Blass, Griech. Ber. 108, 1).

1) Cicero Tusc. I 21.

2) Proklos in Parmenid. t. IV p. 54 Cons.: τὸ δὲ παντελῶς ἀλλότρια τὰ προοίμια τῶν ἑπομένων εἶναι, καθάπερ τὰ τῶν Ἡρακλείδου καὶ Θεοφράστου διαλόγων, πᾶσαν ἀνιᾷ κρίσεως μετέχουσαν ἀκοήν, vgl. Basilios epist. 185: τῶν ἔξειθεν φιλοσόφων οἱ τοὺς διαλόγους συγγράψαντες Ἀριστοτέλης τε καὶ Θεόφραστος εἰθὸς αὐτῶν ἔψαντο τῶν πραγμάτων κτλ.

3) Ob diese Späteren auch darin dem Aristoteles auf der Bahn zum Monologe folgten, dass sie sich selber redend einführten, wissen wir nicht. Von Theophrast und Aristoxenos würden wir es annehmen müssen, wenn Westphals Auffassung (Theorie der musischen Künste I S. 19) von Plutarch, Non posse suaviter vivi 13 p. 1095 E richtig wäre (s. aber u. S. 345, 4). Nach meiner Vermuthung (s. u. S. 347, 2) gab Theophrast im Kallisthenes durch seine Aeusserungen über die τύχη den Anlass zu dem Hauptvortrag des Kallisthenes. Von Herakleides nimmt Heitz, Die verl. Schriften d. Ar. S. 151 an, dass er in der Weise des Aristoteles sich an den Gesprächen der eigenen Dialoge betheiligte; es beruht aber diese Annahme auf einem Missverständniss von Cicero ad Q. f. III 5, 1.

Wir sehen jetzt aus den Reihen der Platoniker und Aristoteliker Männer hervorgehen, von denen es zweifelhaft ist, ob sie überhaupt Dialoge verfasst haben, wie Xenokrates und Straton. Keinem von diesen beiden legt die Ueberlieferung Dialoge bei[1]) und das schwerflüssige Wesen des Einen so wie die vorwiegend naturwissenschaftliche Richtung des Andern macht es uns vollkommen begreiflich, dass sie auf eine literarische Form verzichteten, die zu glücklicher Behandlung eine gewisse Behendigkeit des Geistes erfordert und vorzugsweise zur Erörterung ethischer und dialektischer Probleme sich eignet. Hatte noch Aristoteles allem Anschein nach nur die Dialoge und dialogartigen Schriften für die Veröffentlichung bestimmt und auch in dieser Beziehung sich als den echten Schüler Platons bewährt, so übten seine Zeitgenossen und vollends seine Nachfolger diese Zurückhaltung nicht mehr. Einen Gesichtspunkt festhaltend, den ihnen schon Aristoteles in seinen späteren Schriften an die Hand gab, schlossen sie mehr und mehr die prinzipiellen tiefer gehenden Untersuchungen von den Dialogen aus und beschränkten sich darauf in dieser Form gewisse an der Oberfläche liegende Themata in popularisirender Weise zu behandeln. In ganz anderem Sinne, als Platon dies gemeint hatte, wurden die Dialoge zu einem müssigen Spiel des Geistes.

Immerhin behält die Tradition noch ihre Macht. Wie gross die Bedeutung des Dialogs noch immer war, zeigt sich namentlich darin, dass er von dem philosophischen und wissenschaftlichen auf ein ihm ursprünglich fremdes Gebiet, das der eigentlichen Rede übergriff. Aeusserlich, als Schlusswort und zur Erläuterung, ist der panathenaischen Rede des Isokrates ein Gespräch angehängt, (§. 200 ff.), das er selber mit einigen Die Redner.

1) Doch ist unter den Titeln Xenokratischer Schriften auf Ἀρκάς (Diog. IV 11; denselben Titel trug eine Komödie des Antiphanes, s. Meineke hist. crit. S. 323), Καλλικλῆς (12) und Ἀρχέδημος ἢ περὶ δικαιοσύνης (13) hinzuweisen, die, wenn sie auch nicht dialogische Form beweisen, doch darauf deuten könnten. Der Name Καλλικλῆς erinnert ausserdem an die gleichnamige Gesprächsperson in Platons Gorgias und mag davor warnen, diese nicht zu hastig für einen verkleideten Charikles zu halten (o. S. 176, 1). Was Strabon betrifft, so ist bemerkenswerth, dass in dem Verzeichniss seiner Schriften bei Diog. V 59 die ethischen an der Spitze stehen, also denselben Platz einnehmen, wie im aristotelischen die Dialoge.

seiner Schüler über jene Rede geführt haben will [1]), das sich aber fast bis zu einem die Vorzüge Spartas und Athens abwägenden Dialog gestaltet und worin er in dem Anakoluth, §. 246 f. selbst die Nachlässigkeit des Dialogs nachbildet. Tiefer in den eigentlichen Körper der Rede, und zwar der Gerichts- und der politischen, dringt das dialogische Element bei Isaios (Dion. Hal. de Isaeo c. 12 f.) und bei seinem grösseren Nachfolger Demosthenes (Dion. a. a. O. Spengel Rhet. Gr. III 67, 12 ff.) ein [2]). Bei Lysias hatten die Alten dergleichen noch nicht beobachtet. Dialog und Rede standen sich damals noch selbständiger gegenüber. Es bedurfte erst einiger Zeit, bis sie anfingen sich gegenseitig zu durchdringen, bis der Dialog rhetorischer und die Rede dialogischer wurde. Warum soll also nicht in etwas späterer Zeit ein namhafter Redner, wie Demochares, der Neffe des Demosthenes, einen Dialog geschrieben haben [3])? Vielleicht war er damit der Schöpfer des politischen Dialogs, den in späterer Zeit der Römer Curio fortbildete, der aber erst in viel späterer Zeit und bei anderen Völkern massenhaft hervortrat. Wenn übrigens die attischen Redenschreiber in derselben Sache beiden Parteien dienten, sowohl für als wider schrieben, wie z. B. Demosthenes in den Reden für Phormion und gegen Stephanos thut, so treten sie damit in der Betrachtung der Dinge auf einen ähnlichen Standpunkt und zeigen eine ähnliche Fähigkeit wie der Dialogenschreiber.

Festhalten der überlieferten Formen des Dialogs.

Auch die Philosophen lassen noch nicht von den überlieferten Formen der Darstellung ab: man bevorzugt aber diejenigen, die der Neigung des Zeitalters zum dogma-

1) Auch Antid. §. 142 ff. wird der Ansatz zu einem Dialog gemacht, indem ein Freund des Redners redend eingeführt wird. Einen halb-dialogischen Eingang hat auch der pseudo-demosthenische Erotikos, der nach Spengel im Philol. 17, 62 ff. ein Werk der isokratischen Schule ist.

2) Aus Pseudo-Demosth. vgl. gegen Kallippos 5, 8 ff. Die Neigung, das Erzählte oder auch nur Vorgestellte dramatisch und dialogisch zu gestalten, bekundet auch Aeschines z. B. 1, 163 f.

3) Harpokration Ἴσχανδρ. citirt Δημοχάρης ἐν τοῖς διαλόγοις. Dies Zeugniss scheint mir durch Ruhnken zu Rutil. Lup. S. 8 und Schäfer, Fleckeis. Jahrb. 1870 S. 525 f. noch nicht beseitigt zu sein. Blass, Attische Bereds. III^b S. 307. Susemihl, Alex. Liter. I S. 558, 189 verwirft gleichfalls dieses Zeugniss.

tischen und rhetorischen Vortrag am Meisten entgegenkamen. Deshalb wurden nach wie vor Ἐρωτικοί[1]) und Προτρεπτικοί[2]) verfasst, man schrieb an Fürsten »über das Königthum« (περὶ βασιλείας[3]). Auch die »Symposien« starben nicht aus, zumal sie im Leben der Philosophenschulen, an den immer mehr sich ausbildenden Thiasoi, einen starken Rückhalt hatten[4]); ja sie trieben sogar noch eine besondere, den Früheren unbekannte Spielart, das »Todtenmahl« (περίδειπνον) hervor[5]).

1) Einen Ἐρ. des Demetrios von Phaleron erwähnt Diog. V 81, des Kynikers Diogenes ders. VI 80, des Theophrast V 43, des Herakleides V 87.

2) Theophrast (Diog. V 49) Demetrios von Phaleron (Diog. V 81) Chamäleon (Athen IV 184D) Monimos (Diog. VI 83). Hartlich, Exhortationum a Graecis Romanisque scriptarum historia et indoles (Leipz. Studd. XI) S. 274 ff. erörtert, ob der dem Ariston von Diog. VII 163 beigelegte dem Peripatetiker aus Keos gehört, und hält es für wahrscheinlicher, dass er ein Werk des Stoikers aus Chios war.

3) Xenokrates an Alexander (Diog. IV 14) Theophrast an Kasander (Diog. V 47) Euphantos an Antigonos (II 110).

4) Speusippos (s. folg. Anmerkg.) Hieronymus und Prytanis bei Plutarch Quaest. Conv. I prooem p. 472 (Hiller in Sat. Philol. Hermanno Sauppio oblata S. 88). Auf ein Symposion des Theophrast lässt sich deuten Plutarch, Non posse suav. v. sec. Ep. 13 p. 1095 E: ἐν δὲ συμποσίῳ Θεοφράστου περὶ συμφωνιῶν διαλεγομένου καὶ Ἀριστοξένου περὶ μεταβολῶν καὶ Ἀριστοφάνους περὶ Ὁμήρου τὰ ὦτα καταλήψῃ ταῖς χερσί κτλ. Aber nothwendig ist diese Deutung nicht (Zeller, Phil. d. Gr. II, 2 S. 868, 1[3]). Von einem Symposion Theophrasts erfahren wir sonst nichts. Σύμμικτα συμποτικά des Aristoxenos werden aber erwähnt (Athen XIV p. 638 A) und zwar waren darin gerade, wie Plutarch voraussetzt, musikalische Probleme besprochen (wie ja auch die Schrift περὶ μουσικῆς ein Gespräch ist, das bei einem Symposion geführt wurde, ἐπικυλίκειοι λόγοι 42 p. 1146 D nach Hemsterhuis' Vermuthung in Lehmanns Lucian I S. 475) vgl. Westphal, Theorie der musischen Künste d. Hell. I S. 19. Stammt aus dieser Schrift, was Plutarch de mus. c. 43 p. 1146 F citirt, nämlich die Rechtfertigung der Sitte, die Symposien mit Musik zu begleiten, so hatte Aristoxenos darin wieder einmal, wie er gern that, die Gelegenheit benutzt, gegen Platon und zwar speziell gegen dessen Symposion (p. 176 E) zu polemisiren.

5) Ein Πλάτωνος περίδειπνον von Speusipp erwähnt Diog. III 1 zugleich mit Πλάτωνος ἐγκώμιον von Klearchos. Diese Stelle mit Steinhart Leben Platons S. 260, 19 so zu ändern, dass dem Speusipp das ἐγκώμιον, dem Klearchos das περίδειπνον zugeschrieben wird, ist kein genügender Grund vorhanden. Für die Richtigkeit des Textes bei Diogenes spricht Hieronym. adv. Jovin. I (Opp. Tom. II p. 35), der eine Schrift des Klearchos, nicht des Speusipp, unter dem Titel »laus Platonis« citirt und

Was uns aus einem der letzteren über Platons göttliche Abkunft berichtet wird, zeigt dass man auch hier des Wunders und der Fabel zur Würze der Darstellung nicht entbehren konnte. Dem Geschmack des grossen Publikums sagte dies mehr zu als wenn man den Gedanken in solche Höhen und Tiefen führte wie Platon, ja selbst noch Xenophon in seinem Symposion gethan hatte. Im Uebrigen erhob man sich in diesen späteren Symposien kaum über die platte Wirklichkeit, wie sie dem Verstande jedes Lesers zugänglich war: Bemerkungen über die bei den Symposien üblichen Gebräuche, über die Bekränzung, das Musiciren, das Trinken, historische Notizen darüber aus Homer — alles Dinge, die auch in den beiden classischen Werken der Art berührt, dort aber kurz abgethan worden waren, wurden jetzt, wie es scheint, Gegenstand ausführlicher Erörterung, ja der Hauptgegenstand derselben [1]).

Ἐρωτικοί. Nicht anders war es in den Ἐρωτικοί: an die Stelle der Hymnen, welche Platon darin der weltüberwindenden Alles durchdringenden Kraft der Liebe gesungen hatte, traten Sammlungen von Liebesgeschichten (vgl. auch oben S. 283, 1) [2]).

zwar zur Bestätigung derselben Nachricht, um die es sich bei Diogenes handelt; ebenso Plutarch, der Quaest. Conviv. prooem. I p. 612 D Speusipp unter den Verfassern von Symposien nennt (M. Schmidt, Didym. S. 368). Das περίδειπνον Speusipps stellte das Leichenmahl zum Andenken Platons dar mit den Lobreden, wie sie bei solchem Anlass üblich waren (von einem ganz schlechten Menschen sagte man sprichwörtlich οὐκ ἐπαινεθείης οὐδ' ἐν περιδείπνῳ. Ueber griechische laudationes funebres s. jetzt Dietrich, Nekyia S. 89 Anm.) und die in diesem Falle vielleicht von verschiedenen Schülern Platons gehalten wurden. Es ist also nicht nothwendig identisch mit dem Πλάτωνος ἐγκώμιον, das als Schrift Speusipps bei Diog. IV 5 genannt wird. Menage zu Diog. a. a. O. hat die Hauptsachen schon richtig bemerkt, auch darauf hingewiesen, dass in späterer Zeit Timon ein Ἀρκεσιλάου περίδειπνον verfasst hatte (Diog. IV 115 vgl. Wachsmuth, in Sillogr. Graeci. S. 29 f.[2] und des Stoikers Aristokreon Χρυσίππου ταφαί bei Philodem de Stoic. p. 72 ed. Compar. [Usener Epicur. S. LXIX, 1]). Dass übrigens ἐγκώμια bisweilen dialogische Form hatten, hebt im Hinblick auf Lucians ἐγκώμιον Δημοσθένους Steinhart a. a. O. S. 259, 14 hervor (vgl. noch Bergk, in Herm. 18, S. 515).

1) Aristoteles in seinem Symposion hat hier vermuthlich schon das Beispiel gegeben.

2) Die Veränderung in den Ἐρωτικοὶ hing mit der veränderten

Auch die Προτρεπτικοί, statt wie früher für die Tugend und Philosophie zu begeistern, verloren sich, wie es scheint, mehr ins Einzelne: wie z. B. Chamäleon in dem seinen speziell die Pflege der Musik empfohlen hatte (Hartlich a. a. O. S. 273 f.)[1]). Προτρεπτικοί.

Dem Geist sind die Flügel beschnitten: er stürmt nicht mehr den Himmel sondern vermag nur noch auf der Erde zu kriechen und in der Enge ist es ihm am wohlsten. Selbst der Tod solcher, die ihm nahe stehen, ist nicht mehr im Stande, ihn aus der Alltagstimmung zu reissen. Wie tiefsinnige Gedanken über das Wesen der Seele nicht nur, sondern alles Sein und Werden, welche erhabenen Ausblicke auf das Ganze der Erde und die Wohnungen der Seeligen, welche stolzen Aeusserungen über den philosophischen Beruf hatte in Platon das Bild des sterbenden Lehrers erregt; Aristoteles im Eudem mochte sich noch annähernd auf derselben Höhe gehalten haben. Beide hatten nur eine kleine aristokratische Gemeinde im Auge, für die sie schrieben. Auf die grosse Masse der Menschen musste mit andern Mitteln gewirkt werden: ihr gegenüber ist von jeher am Platze gewesen eine möglichst stark auftragende Schilderung aller Uebel des menschlichen Lebens, sodass der Tod wie eine Erlösung erscheint, und sodann die Predigt, dass man sich ins Unvermeidliche ergeben müsse, auch wohl die leisere Andeutung, dass in dem höheren göttlichen Plane Alles nur zum besten gereiche. Trostschriften. Schilderungen des menschlichen Elends.

Diesen Weg schlugen in ihren Trostschriften die Späteren, Theophrast im Kallisthenes[2]) und Hegesias im Ἀποκαρτερῶν ein.

Bedeutung der Liebe für das Leben der Griechen zusammen. Die Knabenliebe hatte ihre frühere Geltung verloren. Platon selber, der sie früher so hoch gepriesen, verwirft sie in den Gesetzen gänzlich (Zeller, Platon. Studd. S. 32); nach Plutarch Quaestt. Conviv. VII 8, 3 p. 712 C gab sie auch kein Motiv mehr für die neue Komödie ab.

1) Vgl. noch was über Aristoteles περὶ βασιλείας oben S. 287 bemerkt worden ist. Die übrigen Schriften der Art werden sich wohl auf demselben Niveau gehalten haben.

2) Die Gedanken Theophrasts im Kallisthenes hat Buresch a. a. O. S. 34 f. ungenügend bezeichnet. Es fehlt die Angabe, woraus Theophrast seinen Trost geschöpft hatte: denn der Gedanke, dass die τύχη alles regiert, konnte zunächst nur untröstlich stimmen. Ein Trost lag aber darin, wenn bei schärferer Betrachtung sich zeigte, dass nicht die τύχη, sondern die εἱμαρμένη das menschliche Leben bestimmt und dass diese

Daraus, dass der letztere sich nicht bloss im Titel, sondern auch im Inhalt seiner Schrift mit einer Komödie Philemons berührt[1]), ergiebt sich deutlich, wie populär eine solche Betrachtungs-

weiter mit der φύσις identisch ist. Das Letztere betont besonders Alexander Aphrod. de anima S. 186, 29 ed. Bruns: φανερώτατα δὲ Θεόφραστος δείκνυσιν ταὐτὸν ὂν τὸ καθ' εἱμαρμένην τῷ κατὰ φύσιν ἐν τῷ Καλλισθένει. Nun sagt aber Cicero Tuscul. V 25 Theophrast werde von allen Seiten angefeindet wegen der Meinung, die er in seinem Kallisthenes ausgesprochen, dass der Zufall, nicht Weisheit, das Leben regiere, und vielleicht haben wir noch einen letzten Nachklang solcher älterer Angriffe auf Theophrast in Plutarchs Schrift περὶ τύχης, die sich die Bekämpfung jener Sentenz zur Aufgabe macht. Mit der obigen Annahme scheint dies zu streiten, kommt aber in Einklang, sobald wir uns ein von Theophrast erzähltes Gespräch denken, der darin jene anstössige Behauptung ausgesprochen und hierdurch dem Kallisthenes Anlass gegeben hatte, gerade auf die hohe Gesetzmässigkeit in allen Vorgängen des Lebens hinzuweisen. Warum sollte er nicht den Hauptvortrag halten? Gerade so hielt nach meiner Vermuthung (s. oben S. 285, 2) im Eudemos dieser den Hauptvortrag und hat thatsächlich im Phaidon Sokrates die Hauptrolle, also gerade die Beiden traten im Dialog am Meisten hervor, auf deren Tod sich zunächst die Trostschrift bezog (vgl. auch oben S. 317, 2). — Schon Buresch S. 35 hat auf ein Theophrastisches Citat bei Plutarch Consol. ad Apollon. p. 104 D hingewiesen, das aus dem Kallisthenes genommen ist. Aus derselben Schrift lässt sich, wenn man die Worte des Alexander von Aphrodisias im Auge hat, auch ableiten, was wir bei Plutarch a. a. O. p. 119 F lesen: ἀλλ' ἴσως ὑποτυχὼν ἂν φαίης 'Απολλώνιε φίλτατε, (ὅτι?)σφόδρ' ἦν ἐπιτετευμένος ὁ νεανίσκος 'Απόλλωνι καὶ μοίραις (Μούσαις Madvig) καί σε ἔδει ὑπ' ἐκείνου τελείου γενομένου κηδευθῆναι μεταλλάξαντα τὸν βίον· τοῦτο γὰρ εἶναι κατὰ φύσιν. τὴν ἡμετέραν δηλονότι καὶ τὴν ἀνθρωπίνην, ἀλλ' οὐ κατὰ τὴν τῶν ὅλων πρόνοιαν καὶ τὴν κοσμικὴν διάταξιν. ἐκείνῳ δὲ τῷ μακαρισθέντι οὐκ ἦν κατὰ φύσιν περαιτέρω τοῦ ἀπονεμηθέντος αὐτῷ χρόνου πρὸς τὸν ἐνθάδε βίον περιμένειν, ἀλλ' εὐτάκτως τοῦτον ἐκπλήσαντι πρὸς τὴν εἱμαρμένην ἐπανάγειν πορείαν καλούσης αὐτῆς, φησίν, ἤδη πρὸς ἑαυτήν. Auch hier werden φύσις und εἱμαρμένη identifizirt und φησὶν deutet darauf, dass wir hier ein Citat haben.

1) Dass der Mensch, so lange er einen Körper hat, von der τύχη abhängig ist, scheint in dem Fragment des 'Αποκαρτερῶν gesagt zu werden. Andere Komödien desselben Titels verzeichnet Buresch, Consolatt. in Leipz. Studd. IX S. 59, 5. Bemerkenswerth ist, wie auch noch die Ausläufer des Dialogs und der Komödie sich berühren. Ob Hegesias etwa von den Komikern abhängig war, weiss ich nicht. — Uebrigens stammt aus dieser Komödie Philemons vielleicht die nicht gerade anständige Geschichte, die von Metrokles und Krates bei Diog. VI 54 erzählt wird und der Erfindung eines Komikers aufs Haar gleicht. Allerdings, um ihrer Derbheit willen, mehr der eines Dichters der alten als der neuen Komödie.

weise war. Auch im Axiochos nimmt sie den breitesten Raum ein und es ist wohl nur dem erborgten Namen Platons zu Ehre geschehen, dass der Verfasser sie durch einen rhetorischen (p. 370 A ff.) und einen mythologischen (p. 371 A ff.) Excurs über die Unsterblichkeit ergänzt hat[1]. Man kam auch hier wieder auf die älteren Sophisten zurück, von denen Prodikos sich durch seine Schilderung des irdischen Jammerthals einen Namen gemacht, Alkidamas in einem »Lob des Todes« den bekannten Vers, dass nicht geboren zu sein für die Menschen das Beste sei, illustrirt hatte[2].

Krantor »von der Trauer«.

Auch in einem der berühmtesten Werke dieser Gattung, in Krantors Schrift »von der Trauer« (περὶ πένθους) war derselbe Ton angeschlagen. Die Unsterblichkeit der Seele hatte er darin keineswegs dogmatisch behauptet[3], sondern auch der entgegengesetzten Möglichkeit, dass unser Wesen im Tode vernichtet wird (Buresch S. 54), Raum gelassen. Dieses skeptische Abwägen beider Möglichkeiten gegen einander erinnert an Sokrates in der Apologie: um so mehr erklärt sich hieraus die Vorliebe, die Panaitios, dieser Gegner der Unsterblichkeit, für diese Schrift gefasst hatte (Cicero Acad. pr. 135); zugleich gehört dies aber auch mit zum populären Charakter derselben, wonach Krantor es vermieden hatte einer bestimmten metaphysischen und psychologischen Ueberzeugung energischen Ausdruck zu geben und darum auch nicht genöthigt war wie Platon sich in subtile nur dem Philosophen verständliche, den gewöhnlichen Leser zurückschreckende Erörterungen einzulassen, sondern sich mit Scheinbeweisen begnügen konnte, die der Mythologie und der oft nicht minder zweifelhaften geschichtlichen Ueberlieferung entnommen waren[4]. Ebenso wenig wurde dieser

1) Anders urtheilt hierüber Buresch, Leipz. Studd. IX S. 14. Zur kynischen Literatur rechnet den Axiochos Dümmler, Akademika S. 78, 2. 169. 243. 282.

2) Auch Antiphon gehört wohl hierher. Vgl. über alle diese Buresch, Leipz. Studd. IX S. 8 f. 72 ff.

3) Wie dies Buresch a. a. O. S. 54 anzunehmen scheint.

4) Hierher gehört auch die Erzählung von dem Terinäer Elysios bei Plutarch in Apoll. p. 109 B ff., Buresch S. 47. Derselbe hatte eine Erscheinung, die sich ihm als der Dämon seines verstorbenen Sohnes ankündigte. Von solchen Vorstellungen aus lag die Konsequenz nahe, dass den Todten ein gewisser Cultus gebühre. Sollte sie, die sehr im

populäre Charakter dadurch gestört, dass Betrachtungen über das Maasshalten in den Leidenschaften ein umfangreiches Kapitel in dieser Schrift bildeten (Buresch S. 46). Das Ganze war eine rhetorisch gefärbte Moralpredigt, auch in der äusseren Form: denn Krantor schrieb darin an Hippokles, um diesen über den Verlust seiner Kinder zu trösten. Auf einem Gebiete, auf dem bisher der Dialog traditionell gewesen war, hatte also der Brief seine Stelle eingenommen.

Neue Themata. Die Zeichen einer neuen Zeit mehren sich. Nicht bloss die alten Themata wurden auf neue Weise behandelt, sondern es kamen auch neue Gegenstände in der Literatur auf, um die sich die frühere Zeit entweder gar nicht oder doch sehr wenig gekümmert hatte. Platon hatte das menschliche Leben nur im Lichte der Ideen betrachtet; die einzelnen Erscheinungen, daher auch die natürliche wie die historische Entwicklung hatten für ihn nur ein geringes Interesse. Bei seinen Nachfolgern war dasselbe umgekehrt sehr stark und ging bis ins Einzelnste. Charakteristisch hierfür ist der jetzt mehrfach begegnende Schriftentitel περὶ βίων. Man schrieb über das Alter (περὶ γήρως s. o. S. 331, 2), über den Reichthum (περὶ πλούτου) über Trunkenheit (περὶ μέθης) über die Dankbarkeit (περὶ χάριτος) die Treue (περὶ πίστεως) die Ehe (περὶ γάμου) über die Verbannung (περὶ φυγῆς)[1]) über das Schicksal (περί τύχης)[2]), über das Gebet (περὶ εὐχῆς), über Orakel (περὶ χρηστηρίων) u. s. w. Nicht

Sinne der Zeit war, nicht auch Krantor gezogen haben? Wenigstens Cicero ad Att. XII 18, 1, wo er von seiner Absicht spricht, seiner Tochter ein Heiligthum zu errichten und sie so zum Gegenstand heroischer Verehrung zu machen, hebt hervor, dass einige der Autoren, die er gerne läse, dies billigten und forderten. Dass er aber Krantors Schrift eifrig las und insbesondere nach dem Tode der Tullia gelesen hatte, ist bekannt.

1) Πρὸς τοὺς φυγάδας oder Φυγάδες schon Aristipp nach Diog. II 84 u. 85.

2) Demetrios nach Diog. V 81. Allerdings auch schon Aristipp nach Diog. II 85. S. auch oben S. 348, 1. Wie zeitgemäss derartige Betrachtungen und Klagen über die τύχη waren, lehrt ein Blick auf den Index zu Meineke's Comici u. τύχη: denn gegenüber der Zahl der Citate aus der neuen Komödie, aus Menander und Philemon, kommen die übrigen gar nicht in Betracht. Vgl. noch R. von Scala, Die Studien des Polyb. I S. 159 ff. Der Wechsel der sich damals im Begriff der τύχη vollzog (Prächter de Cebetis tabula S. 85, der auf L. Schmidt, Ethik d. Gr. I 53 f. verweist), konnte Schriften über dieses Thema veranlassen.

bloss hat Platon über diese Dinge nicht besondere Schriften verfasst; man kann sich kaum vorstellen, wie er dies hätte thun können. Es scheint, dass man dies später vermisste, dass man wünschte, auch er möge sich über diese Mode-Fragen geäussert haben, und vielleicht war dieser Wunsch die Ursache, dass ihm später von unbekannten Verfassern der zweite Alkibiades »oder vom Gebet« (vgl. auch Rose Aristot. pseud. S. 67) und der Eryxias »oder vom Reichthum«[1]) untergeschoben wurden[2]). Ich meine, aus den Titeln schon und den seltenen Fragmenten dieser späteren Schriften fühlt sich eine mehr monographische Behandlung heraus, während der Dialog, namentlich unter den Händen Platons, ein Essay war, anregen, aber nicht erschöpfen wollte (s. oben S. 243 ff.).

Damit ist zugleich der wesentliche Unterschied ausgesprochen, der die klassische Zeit des Dialogs von der jetzt folgenden alexandrinischen Periode trennt, auf die uns die letzten Betrachtungen in mehr als einer Beziehung vorbereitet, in die sie uns zum Theil schon hineingeführt haben. Nur darauf mag zum Schluss noch hingewiesen werden, dass auch die bildende Kunst des vierten Jahrhunderts **Bildende Kunst.** es liebte, Gespräche darzustellen[3]). Es dient dies zum Zeichen, wie tief die Neigung zum Dialog im Wesen der Zeit begründet war: nicht umsonst hat man die »sacre conversazioni« der italienischen Kunst verglichen; denn die Zeit, der dieselben entstammen, ist ebenfalls in der Literaturgeschichte durch besondere Fruchtbarkeit auf dem Gebiete des Dialogs bezeichnet.

1) Περὶ χρημάτων findet sich unter den Dialogen des Simmias Diog. II 124. Περὶ πλούτου hatten ausser Aristoteles schon Speusipp (Diog. IV 4) und Xenokrates (a. a. O. 11) geschrieben.

2) Ein ähnlicher Grund wurde oben S. 334, 3 für die Abfassung des ersten Alkibiades vermuthet. Zur kynischen Literatur rechnet den Eryxias Dümmler Akademika S. 78, 2.

3) Robert Bild und Lied S. 45.

IV. Ueberreste bei den Alexandrinern.

Einleitendes. Das halbe Jahrhundert, welches die Blüthe des Dialogs umschliesst, war zugleich die Zeit, in welcher die gesammte Bildung der Griechen wie nie zuvor und nie wieder nachher an einem Orte concentrirt war. Es gab zwar auch noch andere Sitze der Wissenschaft, wo dieselbe auf eigenthümliche Weise gepflegt wurde: aber was wollten Kyrene, was Abdera, was die kleinasiatischen Städte, was Syrakus oder Tarent neben Athen besagen? Mit der Zeit änderte sich dies und musste sich ändern. Der Same war von Athen aus über die ganze Welt getragen worden; nun ging er an den verschiedensten Orten auf, wuchs zu selbständiger Kraft heran und gewann unter den Einflüssen des neuen Bodens und Klimas eine eigenthümliche Gestalt. Nicht ganz mit Recht trägt die Zeit, in welcher diese Entwicklung sich vollendete, ihren Namen nach einem einzigen der zahlreichen Bildungscentren, welche damals entstanden. Man nennt sie die alexandrinische, und vergisst dabei leicht, dass neben Alexandria doch auch noch die alte Metropole hellenischer Kultur, Athen, fortbestand und keineswegs als Ruine, sondern den Anforderungen der Zeit gemäss sich immer von Neuem verjüngend; dass mit der Residenz der Ptolemäer auch Pergamum, Antiochia und Rhodus rivalisirten. Mit dieser weiteren Ausdehnung des wissenschaftlichen Lebens änderte sich auch die Art des wissenschaftlichen Verkehrs: während derselbe früher, als das wissenschaftliche Leben noch auf Athen beschränkt war, durch Gespräche unterhalten werden konnte, deren Bild in der Literatur die Dialoge waren, so ging dies jetzt nicht mehr an; das Bedürfniss des Verkehrs bestand noch fort, es liess sich aber jetzt zwischen den räumlich oft weit Getrennten nur noch durch briefliche Correspondenz befriedigen.

Daher sehen wir jetzt mehr und mehr den Brief die Stelle des Dialogs einnehmen, für den ohnedies kein rechter Platz mehr war in einer Wissenschaft, die sich hauptsächlich durch erschöpfende Detailarbeit und einen sammeleifrigen Empirismus auszeichnete und welche die Einzeldisciplinen auf Kosten der Philosophie erhob. Zwei Dinge dienten noch dazu, diesen brieflichen Verkehr zu erleichtern und zu fördern: dass nämlich die Bildung damals eine viel gleichartigere war als früher, daher auch dieselben Probleme die Menschen in den verschiedensten Gegenden interessirten, und dass sich endlich über die Schranken der einzelnen Dialekte eine allen Gebildeten gemeinsame Umgangssprache zu zweifelloser Geltung erhoben hatte. Es wird uns daher nicht Wunder nehmen und ist schon bemerkt worden (S. 300 ff.), dass man bereits innerhalb der platonischen Schule begonnen hatte, der Briefform gewisse Zugeständnisse zu machen. Die Bedeutung des Briefes für den Verkehr drängte zu weiteren. Dieselbe steigerte sich immer mehr. Schon in dem Räthsel, das die Sappho des Komikers Antiphanes (Meineke III S. 112) aufgibt, »erhebt der Brief seine lautschallende Stimme, dass sie über die Wogen des Meeres und alles Land hin bis zu den Sterblichen dringt, zu denen er will«. Wie liess er sie erst ertönen, seit Alexander auf seinen Zügen die ungemessenen Räume des Ostens eröffnet hatte, in den auf- und abwogenden Kriegen seiner Nachfolger Orient und Occident von einem Netz gemeinsamer Interessen umsponnen wurden und die entgegengesetzten Enden der hellenischen Welt geflügelte Kunde von einander begehrten[1]. Unter den Diadochen wurde es nöthig, das Briefschreiben an ein besonderes Amt, das des Epistoliagraphen, zu knüpfen. Nur ein schwaches, aber doch treues Bild dieser allgemeinen Entwicklung des Briefes gibt die der epistolographischen Gattung in der Literatur. Der Brief.

Wenn Rohdes Vermuthung (Gr. Rom. 187, 1) richtig ist, so würde der für sie epochemachende Moment höchst charak-

1) Der König Seleukos sagte nach Plutarch An seni respubl. ger. sit. 11 p. 790 A: wenn die Leute wüssten, wie mühsam auch nur das Schreiben und Lesen so vieler Briefe sei, sie würden die Krone nicht nehmen, auch wenn sie zu ihren Füssen läge und sie dieselbe nur aufzuheben brauchten.

teristisch dadurch bezeichnet sein, dass man eine Darstellung der Alexandersage in Briefen gab. Nur schüchtern zeigt sich die epistolographische Gattung Anfangs. Doch gingen die Peripatetiker und nächsten Schüler des Aristoteles, wie es scheint, bereits weiter im Gebrauch der Briefform als der Lehrer. Einen, wie wir vermuthen dürfen, umfangreichen und deshalb selbständig herausgegebenen Brief des Dicäarch an Aristoxenos kannte Cicero (ad Att. XII 32); über den Text der aristotelischen Physik correspondirten mit einander Eudem und Theophrast (schol. Aristot. p. 404b 10ff.). Jener war wohl für die Oeffentlichkeit bestimmt in der Weise, wie die Gelehrten der Renaissance einander schrieben (Villari, Savonarola I 155). Dagegen mögen diese Briefe wie eine private Adresse so auch wirklich nur eine private Absicht gehabt haben; dass sie trotzdem erhalten wurden und in Folge dessen ein Bruchstück bis auf unsere Zeit kam, zeugt wieder nur dafür, dass man jetzt derartigen Aeusserungen einen viel höheren Werth beilegte als früher[1]. Daher stehen wir überhaupt Briefen hervorragender Männer, die aus dieser Zeit erwähnt werden, wie z. B. des Parmenion (Athen XIII p. 607F), des Ptolemaios Lagi (Lucian Apol. pro lapsu in salut. 10), oder des Eumenes (ebenda 8) nicht mehr so skeptisch gegenüber, und dürfen im Allgemeinen zunächst die Echtheit annehmen, bevor durch besondere Gründe der Beweis des Gegentheils erbracht ist. Eben darum, weil man um sich her Alles Briefe schreiben sah, setzte man dasselbe für die Vergangenheit voraus und übertrug die Gewohnheit der eigenen Zeit in diese, indem man Briefe auf berühmte Namen fälschte (Wilamowitz Antigon. v. Kar. S. 115, 15).

Veröffentlichung echter Briefe.

Fälschungen.

Alles war des Briefes voll. Man besiegelte mit Briefen nicht bloss die Freundschaft, sondern bediente sich ihrer auch zur Polemik: denn viel mehr als früher war der wissenschaftliche Streit ein persönlicher geworden und wurde mit Nennung des Namens der Gegner geführt. Als ein solcher polemischer Brief kann wohl, um von mehreren (durch πρὸς bezeichneten) Schriften Chrysipps abzusehen, der Brief des Philochoros an den Gram-

1) Ueber die Briefe der Peripatetiker eine allgemeine Bemerkung bei Hiller in Satura Philol. Sauppio oblata S. 88.

matiker Asklepiades angesehen werden[1]. Auch der Perieget Polemon schrieb eine Reihe von Abhandlungen in Briefen. Ueberall dringt die epistolographische Form ein. In der Rhetorik hatte sich der Brief schon länger eingenistet, wie mehrere der unzweifelhaft echten Schriften des Isokrates zeigen, wozu noch das Schreiben an Polykrates kommt, dessen er selbst Busir. 1 f. gedenkt; aber auch da, wo der Dialog ganz eigentlich und ursprünglich zu Hause war, wie in der Symposienliteratur, machte er wenigstens einen Versuch diesen zu verdrängen. So fasse ich es auf, dass ein Schüler Theophrasts, Lynkeus, und Hippolochos, der Eine in Athen, der Andere in Makedonien lebend, einander Briefe schrieben, in denen sie Gastmähler schilderten, an denen sie Theil genommen[2]. Freilich waren es nicht geistreiche oder gelehrte Gespräche, was diesen Gastmählern Reiz verlieh, sondern eine barbarische Pracht und Ueppigkeit: aber waren nicht auch die Symposien der Philosophen in Athen andere geworden seit Platons Zeit? (Athen. XII p. 548 A.).

Von den Philosophenschulen der Zeit hat sich keine des Briefes mehr angenommen als die epikureische. Man begreift dies, sobald man anerkennt, dass sie unabhängiger als irgend eine andere von der sokratischen Tradition war. Auf das gemeinsame Forschen (συζητεῖν) legten freilich auch die Epikureer Werth[3]; aber das ist etwas der antiken Wissenschaft überhaupt Eigenthümliches[4]) und führt nicht nothwendig zum Epikureer.

1) Schol. Eurip. I 220, 26 Dind. vgl. dazu Müller fragmm. hist. IV 648, aber auch Barthold de scholiorum in Eurip. veter. fontib. S. 5.

2) Athen. III 126 D. IV 128 A ff.). Vgl. noch Müller fragm. hist. gr. II S. 466 Anm. Hierher gehört auch der (wirkliche oder fingirte) Brief des Chärephon an Kyrebion, den Kallimachos in den Pinakes verzeichnet hatte, nach Athen VI 244 A (Brandt Corpusc. poes. ep. Gr. ludib. I S. 58, 4). Ausserdem macht M. Schmidt, Didym. S. 369 f. auch den Melesermos zum Verfasser von ἐπιστολαὶ συμποσιακαί; der betreffende Artikel des Suidas lässt aber die Möglichkeit offen, dass es gewöhnliche συμποσιακὰ waren.

3) Vgl. das von Usener, Wiener Studd. X S. 201 zusammengestellte.

4) Selbst die Mathematiker der platonischen Schule stellten ihre Untersuchungen gemeinsam an (Proklos in Euclid. S. 67, 19 ed. Friedlein: διῆγον οὖν οὗτοι μετ' ἀλλήλων ἐν Ἀκαδημίᾳ κοινὰς ποιούμενοι τὰς ζητήσεις) und Isokrates verfasste seine Reden, während er gleichzeitig über die einzelnen Theile derselben mit seinen Schülern Rücksprache nahm (Pana-

Dialog. Die epikureische Schule dagegen hatte in vieler Beziehung mehr das Wesen einer religiösen Gesellschaft als einer Verbindung zu wissenschaftlichen Zwecken. Wie in einer solchen war der Zusammenhang der Mitglieder unter einander der engste und das Interesse, das sie beseelte, ging nicht so sehr auf ein Finden neuer als auf ein Befestigen längst gefundener Wahrheiten.

Epikur selber sorgte dafür dass die Gemeinden auch in der Diaspora die Fühlung nicht verloren. Wie der Apostel an die Brüder und Heiligen in Korinth und Achaja, in Galatien, in Rom, so liess auch Epikur seine Sendschreiben ergehen an die Freunde in Lampsakos, in Mytilene, in Asien und Aegypten, an Einzelne und an ganze Gemeinden[1], um sie im Glauben zu stärken, vielleicht auch um etwa auftauchende Zwistigkeiten im Keim zu unterdrücken[2]. Die Schüler ahmten das Beispiel des Lehrers nach und so erwuchs eine ausgedehnte und mannigfache Correspondenz, die später gesammelt[3] von dem Leben und Treiben der Epikureer, dem Verkehr derselben unter einander in ähnlicher Weise ein Bild gab, wie es die Dialoge von dem sokratischen Kreise gethan hatten[4]. Und wie die Dialoge ursprünglich wohl Aufzeichnungen von Gesprächen zum Privatgebrauch waren, erst hiernach von vornherein für die Oeffentlichkeit geschrieben wurden, so schliessen sich auch an die

then. 200 ff.). Von den Gelehrten des Alexandrinischen Museums sagt Parthey, Alex. Mus. S. 59: »Das Lehren war immer noch Sache des geselligen Verkehrs, des Zwiegesprächs, der freien Mittheilung, ehe es in geregelten Kathedervorträgen festgestellt wurde«.

1) Πρὸς τοὺς ἐν Αἰγύπτῳ φίλους, πρ. τοὺς ἐν Ἀσίᾳ φ., πρ. τ. ἐν Λαμψάκῳ φ., πρ. τ. ἐν Μυτιλήνῃ φ. Usener Epicurea S. 135f. Im Hinblick auf diese älteren Vorbilder brauchte man an der Allgemeinheit der Adresse, welche zum Theil die Briefe des Paulus tragen, keinen Anstoss zu nehmen. Aehnlich lauten auch die Adressen des 7. und 8. platonischen Briefes: Πλάτων τοῖς Δίωνος οἰκείοις τε καὶ ἑταίροις εὖ πράττειν.

2) Unterss. zu Ciceros philos. Schr. I S. 168.

3) Usener Epicur. p. LIV f. Wiener Studd. X (1888) S. 187. vgl. noch Düning de Metrodoro S. 37f. über Metrodors Briefe u. Bernays Theophrast S. 140 über die des Hermarchos.

4) Fälscher trieben auch hier ihr Handwerk, wie jener Diotimos (Usener Epicur. S. 135), der in den Briefen, die er unter Epikurs Namen herausgab, besonders den erotischen Zug, der in jenem Bilde war, stark übertrieben zu haben scheint.

epikurischen Briefe, die es im vollen Sinne des Wortes waren, solche, die nur die Form von Briefen hatten und in Wirklichkeit, obgleich an eine bestimmte Adresse gerichtet, sich doch an ein grösseres Publikum wandten[1]). Um die Aehnlichkeit mit den Dialogen voll zu machen war auch das Verhältniss der Briefe zu den hypomnematischen Schriften ein Aehnliches, von denen sie sich gerade wie die aristotelischen Dialoge durch eine grössere Eleganz der Schreibart[2]), insbesondere durch das Meiden des Hiatus unterschieden[3]).

Die epikureische Schule steht mit dieser Bevorzugung der Briefform ganz einzig da. Von den Stoikern, die sich eben- Stoiker. falls gelegentlich dieser Form bedienten, war doch kein einziger als Briefschreiber hervorragend und selbst die Briefe Zenons, des Stifters der Schule (Wachsmuth de Zenone et Cleanthe comm. I S. 6 Diog. L. VII 8) hielt man nicht für werth, in das Verzeichniss seiner Schriften (Diog. L. VII 4) aufgenommen zu werden[4]). Unter den Kynikern hat sich nur Kyniker.

1) Für solche Briefe möchte ich im Allgemeinen die halten, welche uns nur uach dem Inhalt citirt werden, wie περὶ ἐπιτηδευμάτων u. a. (Usener Epicur. S. 152 ff.). Hierher gehören wohl auch die Ἐπιστολικὰ περὶ Ἐμπεδοκλέους, welche Diog. L. X 25 unter den Schriften des Hermarchos anführt. Es waren dies Epistolicae quaestiones, wie sie namentlich in der Römerzeit so häufig wurden, und wir haben keinen Grund, dieselben (mit Bernays Theophrast S. 139 f.) mit den von Diog. X 15 citirten ἐπιστολαὶ desselben Hermarchos zu identifiziren, um so weniger, als die Nichterwähnung der letzteren in einem Schriftenverzeichniss, das nur die κάλλιστα βιβλία geben will, nicht weiter befremden kann.

2) Aus einem Briefe an Idomeneus citirt Theon Progymn. bei Spengel, Rhet. Gr. II 71, 9 (Usener fr. 131) sogar ein Beispiel der asiatischen Manier des Hegesias.

3) Usener Epicur. S. XLI f. vgl. dazu Blass, Att. Bereds. II 130. 427, 4. Rhein. Mus. 30, S. 481 ff.

4) Auch Briefe des Kleanthes kenne ich nicht. Dagegen wurden dem Chrysippos ἐρωτικαὶ ἐπιστολαὶ beigelegt (Diog. L. X 3, vgl. Baguet S. 348), deren Echtheit indessen zweifelhaft gewesen zu sein scheint, und ausserdem mögen unter den zahlreichen durch πρὸς mit einem Eigennamen bezeichneten Schriften (πρὸς Γοργιππίδην u. s. w.) solche sein, die wir Briefe nennen könnten. In dem Schriftenverzeichniss werden Briefe, so viel ich sehe, nur bei Sphairos (Diog. VII 178) und bei Ariston (Diog. VII 163) angeführt. Die des letzteren waren die einzigen Schriften des Stoikers, welche Panaitios und Sosikrates für echt gelten liessen, und da

Krates durch Briefe einen Namen gemacht[1]) und ausserdem Menippos, der seinen Briefen Götter als Verfasser gab und damit in der epistolographischen Gattung denselben Uebergang vom Historischen ins Mythische vollzog, den wir aus der dialogischen schon kennen[2]).

sie überdies sich ausschliesslich an die Adresse des Kleanthes richten, so wird wahrscheinlich, dass sie nicht aus einer Sammlung wirklicher Briefe stammen, sondern von vorn herein für die Oeffentlichkeit bestimmt waren. Es mag also mit ihnen die gleiche Bewandtniss haben, die es vermuthlich mit den oben gleich zu erwähnenden des Krates hatte.

1) Wirkliche Briefe waren dies schwerlich; denn sonst hätte er kaum wie Diogenes IV 98 angiebt, sich darin einer Diktion bedienen können, die der platonischen vergleichbar war. Vielmehr war die Briefform wohl nur gewählt, weil sie ihm zur Darstellung seiner philosophischen Gedanken passend schien. Könnte nicht schon vor Seneca jemand auf den Gedanken gekommen sein, in einer Reihe von Briefen einen Cursus der Philosophie durchzumachen? Bei Diogenes erscheint Ἐπιστολαὶ als der Titel eines einzelnen βιβλίον, was doch die Vermuthung nahe legt, dass diese Briefe unter sich ein gewisses Ganze bildeten. S. über die Briefe Aristons vor. Anm.

2) Das Verzeichniss der Schriften Menipps bei Diog. VI 101 schliesst mit Ἐπιστολαὶ κεκομψευμέναι ἀπὸ τοῦ τῶν θεῶν προσώπου πρὸς τοὺς φυσικοὺς καὶ μαθηματικοὺς καὶ γραμματικοὺς καὶ γονὰς Ἐπικούρου καὶ τὰς θρησκευομένας ὑπ' αὐτῶν εἰκάδας καὶ ἄλλα. Gewöhnlich fasst man die Worte von πρὸς τοὺς φυσικοὺς an als Angaben über neue Schriftentitel (Wachsmuth Corpusculum poesis Gr. lud. II S. 81, 2. I S. 223 f.). Doch scheint das nur einmal gesetzte πρὸς vielmehr nur auf eine einzige Schrift zu deuten. Da nun ausserdem die Bezeichnung der Briefe lediglich nach dem Verfasser etwas kahl erscheint, so empfiehlt es sich, das πρὸς τ. φ mit dem vorhergehenden ἀπὸ τοῦ τῶν θ. πρ. eng zu verbinden und Briefe zu verstehen, die angeblich von den Göttern ausgingen und sich gegen die Physiker u. s. w. wandten (vgl. Lucian Epist. Saturn. 2 u. 3). Die Götter hatten gewiss ein Interesse an den γοναὶ Ἐπικούρου und der Feier der εἰκάδες, durch welche letztere sie sich in ihren Rechten gekränkt fühlen konnten. So können wir auch der Vermuthung Useners Epicur. S. LXIX entrathen. Was die Γοναὶ Ἐπικούρου betrifft, so hat allein Wachsmuth Sillogr.[2] S. 82, 1 und Corp. poes. ep. Gr. lud. I S. 223 f. die richtige Erklärung gefunden, der darunter die Kinder Epikurs d. i. die Epikureer versteht. Freilich woher diese hochtrabende Ausdrucksweise im Titel einer simpeln Streitschrift gegen die Epikureer kommt, lässt sich nicht erklären. Als Adresse eines Götterbriefes wird sie dagegen ganz verständlich: denn die Götter mochten einer gewählten halbpoetischen, nicht der gemeinen alltäglichen Sprache sich bedienen und daher die Epikureer ὦ Ἐπικούρου γοναὶ anreden; ja wer sagt uns denn, ob sie nicht echt menippisch zum

Der Uebermacht des Briefes gegenüber konnte sich vom Dialog nur Dasjenige halten, was mit dem wirklichen Leben durch eigenthümliche Fäden verknüpft war und hierdurch fester im Boden wurzelte. Das waren die Symposien, die im Verlauf des Alterthums aus der grossen Masse der Dialoge so selbständig hervortraten und in solcher Menge vorhanden waren, dass sie zum Rang einer besonderen Literaturgattung unter dem Namen »sokratische Symposien« aufstiegen [1]). Die Verhältnisse, welche die ersten Symposien hervorgerufen hatten, dauerten in verstärktem Maasse fort (s. o. S. 345). Aus der Zeit, da man den ersten θίασος τῶν Μουσῶν stiftete, waren die ersten Symposien der Literatur hervorgegangen. Die Zahl dieser und ähnlicher θίασοι oder doch ihnen verwandter Vereinigungen mehrte sich; das sokratische und platonische Vorbild trug weiter dazu bei, dass das Leben der athenischen Philosophenschulen in solchen Symposien eine Art Mittelpunkt fand. Die Fürsten der Diadochenzeit glaubten daher ohne Zweifel die Wissenschaft zu ehren, wenn sie für Zweckessen dieser Art die nöthigen Mittel auswarfen (Diog. L. IV 41) oder die Philosophen und Gelehrten zu sich zur Tafel luden und sie nöthigten, bei dieser Gelegenheit, wie sie es

Die Symposien.

Symposien des Lebens.

Theil in Versen redeten? Hiernach ist von Useners (a. a. O.) und Birts (zwei politische Satiren 126) Auffassung (vgl. noch Lobeck Aglaoph. I 437 c und dazu Demosth. g. Meid. 149 τὰς ἀποῤῥήτους ὥσπερ ἐν τραγῳδίᾳ τούτου γονάς) hier abzusehen.

1) Hermogenes in Rhet. Gr. ed. Spengel II S. 455, 11 u. 31 ff.: δημηγορία, διάλογος, κωμῳδία, τραγῳδία, συμπόσια Σωκρατικὰ διά τινος διπλῆς μεθόδου πάντα πλέκεται. Bloss an das xenophontische und platonische Symposion kann hierbei nicht gedacht werden, die für sich allein keine besondere Gattung ausmachen konnten. Auch das Beispiel, das Hermogenes S. 456, 3 f. gelegentlich der Erörterung des Wesens dieser sokratischen Symposien dem Symposion des älteren Kyros entnimmt, weist darauf hin, dass wir es mit der in »sokratisch« liegenden Bestimmung nicht zu genau nehmen dürfen. Ein uns jetzt verlorenes Symposion scheint Plutarch im Sinne zu haben, wenn er Praec. rei. publ. ger. 31 p. 823 D von einem Symposion spricht, bei dem Alkibiades der Gastgeber war (δαπανῶντος), Sokrates aber die Hauptrolle spielte. Auf ein solches bezieht sich vielleicht auch Athen. X p. 427 Ff., denn der grobe Verstoss gegen die historische Wahrheit, womit dort ein Aufenthalt Xenophons bei Dionys in Syrakus vorausgesetzt wird, würde sich am einfachsten aus der Fiktion eines Dialogs erklären (o. S. 170, 1).

gewohnt waren, ihren Witz zu zeigen[1]). Aber auch in den dauernden Institutionen, die sie nach dem Vorbild der wissenschaftlichen Anstalten Athens schufen, waren ein wesentlicher Bestandtheil die gemeinsamen Mahle der Mitglieder, so sicherlich in Alexandrien, wahrscheinlich aber auch in Pergamon[2]) und anderwärts. Indem sich nun diese gelehrten Anstalten von Athen aus über die ganze Welt verbreiteten, welcher Stoff, welcher Anreiz zu Symposien war damit gegeben!

Verbreitung und Verflachung.

Aber auch hier führte die Verbreitung die Verflachung und Verrohung mit sich. Nicht mehr in den Regionen einer freien und hohen Bildung bewegte sich, wie es scheint, der Regel nach die Unterhaltung, sondern mühselig kroch sie an den, zum Theil jämmerlichen, Problemen der Fachwissenschaft hin oder erstickte wohl gar in sinnloser Schwelgerei: Pedanten und Barbaren herrschten auf dem Boden, wo der hellenische Geist der guten Zeit so edle Blüthen getrieben hatte. Einzelne Zeitgenossen, die das Unwesen erkannten, vermochten ihm doch nicht Einhalt zu thun[3]).

Symposien der Literatur.

Diese Verhältnisse der Wirklichkeit werfen ihren Schatten bis in die Literatur. Parodirend schildert uns Matron aus Pitane (c. 300 v. Chr.) die Bestandtheile eines δεῖπνον Ἀττικόν, in

1) (Diog. II 111. 120 f. Lehrs de Aristarch. S. 211 f.[3]). Schon Dionys soll nach Diog. II 73 den Aristipp genöthigt haben, beim Symposion τι ἐκ φιλοσοφίας zu sagen.

2) Der Vorgang von Alexandrien begründet diese Wahrscheinlichkeit, Suidas u. Μουσαῖος (καὶ αὐτὸς κύκλους s. dazu Bernhardy u. in der Gr. Literaturgesch. I 512 f.) scheint dieselbe zu bestätigen. Plutarch Non posse suaviter vivi 13 p. 1095 D führt auf Symposien des Attalos, an denen Krates und Diodotos betheiligt waren.

3) Während unter Lykon die Mahle der Peripatetiker einen hohen Grad von Ueppigkeit erreicht hatten, arbeitete Menedem auf die möglichste Einfachheit der Symposien hin (Athen. X 420 E ff. Diog. II 139 ff.). Die Spiele des Witzes, wie sie in alter Zeit üblich waren, hält Klearch bei Athen. X p. 457 C ff. seiner Zeit als Muster vor, wo Essen und Trinken oder der Geschlechtstrieb den Stoff zum Gespräche boten. In richtiger Einsicht, dass gelehrte oder philosophische Disputationen nicht zum vollen Becher gehören, ging Arkesilaos den ἐπικυλίκιοι ἐξηγήσεις (Diog. IV 42 s. Athen. I 2 A) aus dem Wege und würzte seine Symposien auf andere Weise (Athen. X 420 C ff.), und lehnte es schon Isokrates ab, trotz der Bitten seiner Freunde, einen Vortrag aus dem Gebiete der Rhetorik zu halten (Lehrs de Aristarch.[3] S. 208 f.).

Versen und zum Theil in dialogischer Form[1]). Die Reihe der Pedanten er öffnet Aristoteles, von dessen Symposion schon die Rede war (S. 284 f.); an ihn schliesst sich Aristoxenos, der in seinen »vermischten Tischgesprächen« (συμμικτὰ συμποτικά) Probleme der musikalischen Theorie erörterte[2]). Kaum von anderer Art werden auch die Tischreden gewesen sein, die Hieronymos von Rhodos und Prytanis herausgegeben hatten[3]), beide aus dem Anfang des dritten Jahrhunderts und beide der peripatetischen Schule angehörig.

1) fr. II S. 91 in Corpusc. Poes. Ep. Lud. I ed. Brandt; vgl. auch S. 55. Vgl. noch die Briefe des Lynkeus und Hippolochos oben S. 355.

2) Westphal, Theorie der musisch. Künste I S. 18 f., der aber in seinen Kombinationen zu weit geht (s. o. S. 345, 4). Auf ein ausgearbeitetes Symposion des Aristoxenos kann aus Plutarch, Non posse suav. v. 24 p. 1095 E, nicht mit voller Sicherheit geschlossen werden. Doch liegt die Vermuthung allerdings nahe, dass Theophrast Aristoxenes und Aristophanes dort nicht bloss überhaupt als sachverständige Männer citirt werden, deren Vorträgen man bei jedem Anlass, also auch bei einem Symposion gern zuhören würde, sondern dass dies geschieht, weil sie wirklich einmal bei Symposien sich über diese Dinge (περὶ συμφωνιῶν, περὶ μεταβολῶν, περὶ Ὁμήρου) geäussert hatten. Aristoxenos würde dann citirt werden wegen seiner συμμικτὰ συμποτικά und auch für Theophrast und Aristophanes wäre die Abfassung ähnlicher Schriften anzunehmen. Für Aristophanes hat die Annahme um so weniger Schwierigkeit, als συμμικτὰ συμπ. des Didymos vorhanden waren (der Grund weshalb Schmidt Didym. S. 380 dieselben dem Grammatiker abspricht, weil, Athenaios und Herodian ausgenommen, nur Philosophen und Sophisten Symposien geschrieben hätten, ist nichtig) und Herodian sogar ein förmliches Συμπόσιον verfasst hatte. Man darf auch noch die Frage aufwerfen, ob Plutarch wenn es ihm nicht gerade darauf ankam, den Verfasser eines Symposions, sondern nur einen homerkundigen Mann zu nennen, dem Aristarch nicht den Vorzug vor Aristophanes gegeben haben würde.

3) Plutarch. Quaest conv. prooem. 31. Ueber Hieron. vgl. Hiller in Satura philol. Sauppio obl. S. 88 über Prytanis Meineke Anal. Al. S. 6. Wäre die Vermuthung von M. Schmidt Didym. S. 368 richtig, dass nämlich Hieronymos in seinem Symposion über eine Disputation berichtet habe, die beim Schmause der Halkyoneen in Athen zwischen ihm und Arkesilas stattgefunden hatte (Diog. L. IV 41), so würde der Peripatetiker Hieronymos dem Beispiel des Stifters der Schule, Aristoteles, gefolgt sein und sich selber redend eingeführt haben. Aber die Vermuthung hat keinen sicheren Halt, so wenig als eine andere, wonach das Symposion bei Prytanis, von dem Hegesander berichtet hatte (Athen. XI p. 447 E) und an dem auch der Dichter Euphorion in wenig ehrenvoller Weise betheiligt war, eben das von Prytanis geschilderte wäre.

Herakleides. Merkwürdig ist das Symposion des Tarentiners Herakleides, der der alexandrinischen Schule der Empiriker angehörte und ungefähr um 160 v. Chr. gelebt haben mag (Wellmann im Herm. 23, 557 f.). Unter anderem war darin von den Wirkungen der Zwiebeln, Muscheln und Eier auf den menschlichen Körper die Rede (Athen. II p. 64 A.), die Frage wurde erörtert, ob man nach dem Genuss von Feigen am besten warmes oder kaltes Wasser nähme (Athen. III 79 E) und weise Rathschläge gegeben, dass es zuträglicher sei vorm Trinken ordentlich zu essen und nicht gleich von allem Anfang an stark zu trinken (Athen. III 120 B f.). Eine Reminiscenz an das platonische lässt sich auch in diesem ärztlichen Symposion, wie es Welcker (Kl. Schr. II 221) genannt hat, nicht verkennen: auch bei Platon spielt ein Arzt, Eryximachos, eine Hauptrolle und macht seine Wissenschaft nicht bloss theoretisch in der Lobrede auf den Eros, sondern auch praktisch durch den Aristophanes ertheilten Rath (p. 185 D f. vgl. p. 176 B ff.) geltend. Aber freilich welcher Unterschied ausserdem, ein Unterschied nicht bloss der Personen, sondern auch der Zeiten! Die kleinen Sorgen des Lebens, die Platon, wie es dem nach dem Höchsten strebenden Forscher und Künstler ziemte, nur leichthin und scherzend berührte, werden von dem beschränkten Fachmann und Handwerker ernsthaft und philiströs ins Breite gezogen[1]). Hiernach ist um dieselbe Zeit sehr wohl ein Symposion denkbar, das mit grammatischen Quisquilien angefüllt war (S. 361, 2). Die Symposien schrumpften mit der Zeit in ähnlicher Weise zusammen wie die Protreptiken, die sich aus Ermahnungen zur Tugend und Wissenschaft überhaupt in solche zu einer besonderen Disciplin und Kunst verwandelten.

Gerade in den Symposien pflegt sich die Individualität ihrer Verfasser besonders deutlich zu spiegeln. Nicht bloss

1) Nicht unmöglich ist, dass auch was über die Folgen des Genusses von Zwiebeln u. s. w. bemerkt wird (s. o.), nur eine vergröbernde Fortpflanzung der Tradition ist, welche am Symposion Reden über den erotischen Trieb zu fordern schien. Weiteres über den Inhalt dieses Symposions s. bei Wellmann, Herm. 23, 561, 3. Möglich wäre es an sich, dass der Streit der empirischen und dogmatischen Schule der Medizin hineingespielt hätte; beweisen lässt es sich aber nicht.

schreibt der fachmännische Handwerker anders als der Philosoph, auch innerhalb der Philosophie treten die Anhänger der einzelnen Richtungen gerade in Werken dieser Art uns besonders charakteristisch entgegen. Am meisten erfahren wir über das Symposion Epikurs. Derselbe Gegensatz, in dem die Atomistik zur Ideenlehre Platons, die aus jener hervorgehende nüchterne Auffassung der Natur zu der schwärmerisch phantastischen steht, offenbarte sich auch in den Symposien beider Philosophen. Schon die Alten wussten das epikurische nicht besser zu charakterisiren, als indem sie es mit dem platonischen und dem xenophontischen verglichen. Während bei Platon und Xenophon reichhaltige Proömien vorausgehen, die uns über Zeit und Ort des Vorgangs, so wie über die Personen orientiren und so allmählig in den Dialog einführen, zeigte sich der unkünstlerische Sinn Epikurs eben darin, dass er ohne eine solche Einleitung den Leser ohne Weiteres in ein Symposion versetzte, bei dem ein Theilnehmer, wie das üblich war, eine Frage (ζήτημα) aufwarf, die dann von einem Andern beantwortet wurde (Usener Epic. S. 115, 9 ff.). Es war auch nicht eben nöthig, eine solche Einleitung vorauszuschicken: da die Epikureer sich selbst genügten und auf den Bezirk der Schule sich einzuschränken liebten, so verstand es sich von selber, dass ein Symposion Epikurs im »Garten« stattfand und Epikureer, Propheten der atomistischen Heilswahrheit (Usener a. a. O. S. 115, 14, 23), die einzigen Theilnehmer waren; auch hier zeigt sich wieder der Unterschied von Platon und Xenophon, die gerade durch die Mannichfaltigkeit der betheiligten Personen, durch eine bis zu Gegensätzen steigende Verschiedenheit derselben ihre Symposien zu beleben gesucht hatten. Und während hier das Verhältniss der Charaktere ein gegenseitiges Necken und Reiben zur Folge hat, so war umgekehrt in dem einförmigen Symposion Epikurs der bekannte missverstandene Freundschaftscult der Schule auf die Spitze getrieben und erging sich in gegenseitigen Lobhudeleien (Usener S. 115, 24). Die Themata, die zur Erörterung kamen, waren, so viel wir sehen, solche, wie sie mehr oder minder stark von der Tradition der Symposien gefordert wurden, über die Verdauung, über Fiebererscheinungen (Usener S. 115, 28), über die wärmende Kraft

Epikur.

Inhalt.

des Weines (115,30 ff.), über den Beischlaf (117, 10 f. 26 ff. 118, 9 ff.); den epikurischen Beigeschmack erhielten sie dadurch, dass das Grunddogma der Atomenlehre stets die letzte Erklärung lieferte (S. 116, 8 ff. 118, 17). Ebenso wie im sonstigen Leben der Schule musste auch in diesem Symposion die Persönlichkeit des Stifters sehr stark hervortreten, zumal er darin als ein bereits bejahrter Mann (πρεσβύτερος) mit lauter jüngeren Leuten (μειράκια) verkehrte (117, 11). Das Symposion war, wie es hiernach scheint, erst in späterer Zeit verfasst. Es war ein Theil seines Testamentes, er wollte darin durch Vorhalten eines Musterbildes bestimmen, wie es zu allen Zeiten bei den Gedächtnissmahlen der Schule zugehen sollte. Darum fehlte auch der Verdauungsspaziergang (περίπατος) [1]) nicht, sondern schloss sich an das Symposion an und wurde seinem Zweck entsprechend durch ernüchternde, die Leidenschaften abkühlende Gespräche gewürzt (117, 15 ff.). Bei Xenophon erreicht die sinnliche Lust zum Schluss ihren Gipfel, bei Platon erliegen Alle bis auf Sokrates der Gewalt des Dionysos: so dass Epikur bis zuletzt seiner Aufgabe treu geblieben ist, ein rechtes Gegenstück zu jenen beiden Symposien der klassischen Zeit zu liefern [2]).

1) Das »ambulare« (περιπατεῖν) wird von Cicero ad Att. VII 1, 1 zwar als eine Eigenheit der Philosophen schlechthin bezeichnet; da aber der Adressat Atticus und die Person, um die es sich handelt, Saufejus, also zwei Epikureer, sind, so sind auch unter den Philosophen zunächst die Epikureer zu verstehen.

2) Beachtenswerth ist auch die Verbindung zweier Arten des Dialogs, die in Epikurs Symposion stattfand. An das Symposion schloss sich darin ein περίπατος und bei beiden wurden Gespräche geführt. Ein Athenodoros wird uns von Diogenes Laertios öfter als Verfasser von περίπατοι genannt (Zeller III^{a} 630, 2^{3}); die Vermuthung liegt nahe, dass Gespräche während der περίπατοι oder in denselben zu verstehen sind, wie ja auch das platonische Gespräch über die Gesetze und der Anfang des im Phaidros mitgetheilten Gespräches während eines Spazierganges stattfindet, desgleichen der Schlusstheil von Plutarchs Erotikos (vgl. bes. 26 p. 771 D) und der Anfang des Gesprächs de facie in orbe lunae (24 p. 937 C καταπαύσαντες τὸν περίπατον) und ἐν τῷ περιπάτῳ auch das Gespräch Non posse suav. v. sec. Epic. 1 p. 1086 D 20 p. 1100 E, in ambulacro Gell. N. A. III 1, 7. Unter der Voraussetzung, dass es solche Werke gab, erklärt sich die spätere abgeblasste Bedeutung des Wortes περίπατοι, wonach es philosophische Erörterungen überhaupt bezeichnet, um so

Scherz und Ernst zu verbinden boten ihrer Natur nach die Symposien mannigfachen Anlass[1], den bekanntlich auch die beiden vornehmsten Vertreter der Gattung in vollem Maasse benutzt haben. Hier war daher der Boden, auf dem der Geist der kynischen Schule sich entfalten konnte, für die das σπουδογέλοιον wie weniges charakteristisch ist[2]: in wie weit dasselbe aber in den beiden Symposien, die wir aus diesem Kreise kennen, dem des Menipp und dem des Meleager, zum Ausdruck kam, darüber steht uns kein Urtheil mehr zu[3]. Keinen Vertreter mit einer gleich zu erwähnenden Ausnahme hat zur Symposienliteratur die stoische Schule gestellt. Vielleicht war die Ursache ein gewisses künstlerisches Unvermögen, das Fehlen des kynischen Humors trug das Seinige dazu bei und auch der Umstand könnte ins Gewicht fallen, dass im Leben der Schule die Symposien nicht die gleiche Rolle spielten wie bei den Epikureern. Kommen hierzu noch Grundsätze, wie sie Persaios, Zenons treuster Schüler, äusserte, dass man bei den Symposien zwar über erotische Dinge reden und sich

Kyniker.

Stoiker.

leichter. Jedenfalls erinnert dieser Sprachgebrauch an die zahllosen gelehrten Diskurse, von denen die περίπατοι Athens Alexandriens und überhaupt der hellenistischen Welt Zeugen waren. Und sollten dieselben gar kein Echo in der Literatur des Dialogs gefunden haben, aus der doch sonst von den verschiedensten Arten des Gesprächs uns Nachklänge entgegentönen?

1) συμποσίου Σωκρατικοῦ πλοκὴ σπουδαῖα καὶ γελοῖα καὶ πρόσωπα καὶ πράγματα Hermogenes bei Spengel, Rhett. Gr. II S. 455, 31 f. Ebenso Joseph Rhacend. synops. rhet. t. III p. 511 W. (bei Usener Testimonia de Platonis sympos. S. 11). Von der Lust des Weines wurde Alles angesteckt: γελοιασταὶ hiessen nach Athen. IV p. 246 C alle Gäste, die sich zu den Symposien des Ptolemaios Philopator versammelten, und die Symposien der Fürsten und Grossen waren der Ort, an dem die Bezeichnung des moralisirenden Philosophen, aretalogus, der Name für Possenreisser werden konnte; so vermischten sich hier die Rollen.

2) Strabo XVI 759. Wachsmuth, Poes. ep. Gr. lud. II S. 66.

3) Dass die Komik darin derb und possenhaft war, kann man wohl aus Lucians gleichnamiger Schrift vermuthen. Dasselbe bestätigt das einzige aus Meleagers Symposion (bei Athen. XI 502 C) erhaltene Fragment, da es auf eine unmässige Zecherei deutet. Eine Vermuthung, die ich nur versuchsweise gebe, ist dass was Diogenes Laert. VI 97 von dem Symposion des Lysimachos erzählt, an dem Hipparchia und der Atheist Theodor zusammentrafen, aus Menipps Werke stammt. S. u.

betrinken dürfe, ernsthafte Unterhaltungen über philosophische Probleme aber fernhalten müsse[1]), so begreift man, dass die Stoiker, der Begründer der Schule, Zenon, an der Spitze (Diog. L. VII 13. 26), sich zwar gern an den Symposien der Wirklichkeit betheiligten, aber keine Lust empfanden dergleichen in der Literatur künstlerisch zu gestalten, sondern sich mit doctrinären Schriften über diese Dinge begnügten[2]).

Persaios. Eine Ausnahme macht nur Persaios, der »sympotische Dialoge« (συμποτικοὶ διάλογοι) schrieb, also auch kein eigentliches Symposion, sondern wohl in der Art von Plutarchs Tischgesprächen; dadurch, dass sie sich in die detaillirtesten Erörterungen über sinnliche Liebe sowie Essen und Trinken verloren, jedes höhere Thema geflissentlich vermieden (Athen. IV 162 Bf. vergl. XIII p. 607 Bf.), zeigen sie recht den Verfall der ganzen Gattung und erinnern durch die Genauigkeit, mit der bis ins Einzelne eingegangen wird, zwar sehr wenig an Platons Art solche Dinge zu behandeln, desto mehr aber an den casuistischen Geist der stoischen Ethik. Und dabei bildete Persaios sich vielleicht noch ein, das Vorbild Xenophons nachgeahmt zu haben[3]).

Vollends schlimm sah es auf demjenigen Gebiete des Dialogs aus, wo die Wirklichkeit nicht so dringend zur Darstellung mahnte wie bei den Symposien. Ganz todt war freilich auch hier der dialogische Sinn nicht. War man nicht in der Lage selber Dialoge zu gestalten, so entnahm man sie der historischen Ueberlieferung und würzte mit derartigen eingestreuten Gesprächen auch solche Schriften, die im Ganzen nicht die dialogische sondern rhetorische Form hatten. Platons Apologie konnte das Vorbild sein[4]). Begreiflich ist dies be-

1) Athen. XIII p. 607 B f. Diese Auffassung der Worte ist mir wahrscheinlicher, als die andere, zu der Epiktet. diss. I 26, 9. II 19, 8. Gell. I 2 den Anlass geben könnten.

2) So schrieb Kleanthes zwar kein συμπόσιον, aber περὶ συμποσίου, gerade so, wie er keinen ἐρωτικὸς verfasste, wohl aber eine Abhandlung περὶ ἔρωτος und eine ἐρωτικὴ τέχνη.

3) Unterss. zu Ciceros phil. Schr. II 1, S. 63ff.

4) Von ihr sagt deshalb schon Dionys. Hal. de admir. vi dic. in Demosth. 23 S. 1026 R, dass sie sei ein λόγος οὔτ' ἐν λόγοις τόπον ἔχων οὔτ' ἐν διαλόγοις.

sonders bei solchen Philosophen, die wie die Kyniker und älteren Stoiker einen Ruhm darin suchten, den echt sokratischen Geist allein noch zu bewahren.

Dies gilt insbesondere von Teles, einem jener modernen Kyniker, die die alte Lehre des Antisthenes und Diogenes mit kyrenaischen Elementen versetzten und sie dadurch etwas weltmännischer machten[1]. Sein Leben fällt um die Mitte des dritten Jahrhunderts (Hense a. a. O. XXI) und erscheint um der zahlreichen Fragmente willen, die aus seinen Schriften erhalten sind, wohl werth der Aufmerksamkeit, die sich in neuerer Zeit wieder auf ihn gerichtet hat[2], wenn man bedenkt, wie spärlich die Reste der philosophischen Literatur aus diesem Zeitraum sind. Er hatte, soviel wir sehen, Reden protreptischer Art und Dialoge verfasst. Ueber den Grad von Lebendigkeit, der den letzteren eigen war, steht uns kein Urtheil zu, da sie in dem Zustande, in dem sie uns vorliegen, erst durch die Hand eines Epitomators gegangen sind[3]. Eins war den Dialogen mit den Reden gemein, dass sie sich gern mit Citaten aus der Memoirenliteratur der Philosophie schmückten: längere und kürzere Gespräche des Sokrates, Teles.

1) Hense Teletis rell. S. XXXIV f. LXV. Dümmler, Akademika S. 172 f. Demonax bei Lucian Demon 62 sagt: ἐγὼ δὲ Σωκράτην μὲν σέβω, θαυμάζω δὲ Διογένην καὶ φιλῶ Ἀρίστιππον.

2) Erst durch Niebuhr, Welcker und vorzüglich durch Wilamowitz Antig. v. Kar. S. 292 ff. Die hierdurch gegebenen Anregungen haben ihren Abschluss gefunden in der mustergiltigen Ausgabe von Otto Hense, Teletis reliquiae Freiburg 1889. Vgl. noch Susemihl. Alex. Liter. I S. 41 f.

3) Ob er daher unbenannte und nicht weiter charakterisirte Personen in seinen Dialogen eingeführt hatte, wie Wilamowitz a. a. O. S. 307 ff. und Schlottmann Ars dialogorum componendorum quas vicissitudines apud Graecos et Romanos subierit (Rostock 1889) S. 31 f. annehmen, scheint mir noch keineswegs ausgemacht. So ist namentlich das Fragment bei Hense S. 1 f. ein wahres Gespräch, in dem die Worte der beiden Gesprächspersonen sich deutlich scheiden und das sich mit den Gesprächen, richtiger Selbstgesprächen Senecas durchaus nicht auf eine Linie stellen lässt (Schlottmann S. 31). Die Vermuthung liegt daher nahe, dass die Personen ursprünglich auch durch besondere Namen von einander unterschieden waren. Dass diese Namen jetzt fehlen, ist kein Gegenbeweis denn sie fehlen auch in den Excerpten, die Stobaios aus platonischen Dialogen giebt. Mir ist einmal der Gedanke gekommen, dass eine der beiden Gesprächspersonen der Kyrenaiker Theodor war und nach ihm der Dialog den Titel Θεόδωρος trug. Auf diesem Wege liesse sich viel-

Diogenes, Krates, Stilpon, namentlich Bions[1]) werden eingeschaltet. Die Schriften des Teles waren also ähnlich be-

leicht die sonderbare Ueberschrift dieses Excerptes ἐκ τοῦ Θεοδώρου τῶν Τέλητος ἐπιτομῆς περὶ τοῦ δοκεῖν καὶ τοῦ εἶναι erklären, die Hense nach Bücheler in ἐκ τῆς Θ. κτλ. geändert hat, während wir doch sonst über diesen Epitomator Theodoros gar nichts erfahren. Für den Kyrenaiker Theodoros als Gesprächsperson spricht der Inhalt des Fragments: denn die Frage nach dem Verhältniss von Schein (δοκεῖν) und Wesen (εἶναι) ist eine, die nach Diog. L. II 99 (μηδὲν γὰρ τούτων φύσει αἰσχρὸν εἶναι τῆς ἐπ' αὐτοῖς δόξης αἱρομένης) ihn gerade interessirte und an deren Erörterung er ohne Zweifel öfter betheiligt war. Im Dialog des Teles war Theodor natürlich der unterliegende Theil. Die Aufgabe ihn zurechtzuweisen, war vielleicht Stilpon zugefallen, der dies bei Diog. II 100 thut und bei Teles uns noch S. 14, 7 Hense und S. 45, 16 begegnet.

1) Dass alle diese Citate ihre letzte Quelle in Schriften Bions haben sollen, in dessen heutzutage so viel missbrauchten Diatriben, davon haben mich die Ausführungen Hense's Telet. rell. S. XXXV ff. nicht überzeugen können. Er selbst hat sich auch genöthigt gesehen, sie zum Schluss S. CVII etwas einzuschränken. Nur für Stilpon hatte er schon vorher S. XL und CII eine Ausnahme zugegeben und es für wahrscheinlich erklärt, dass Teles dessen Dialoge selber gelesen habe. Mir ist dies nicht wahrscheinlich, da die Dialoge dieses Philosophen in geringem Ansehen standen (s. o. S. 315, 2). Wenn daher trotzdem zahlreiche Aeusserungen dieses Philosophen im Umlauf waren, so werden sie aus einer anderen Quelle stammen, die man vielleicht in den Στίλπωνος ἀπομνημονεύματα erblicken könnte (Unters. zu Ciceros philos. Schr. II 65, 1). Es ist sprachlich wohl möglich, dass Στίλπωνος den Gegenstand der ἀπομν. und nicht, wie ich früher (a. a. O.) annahm, den Verfasser bezeichnet. Auch die Aeusserungen Bions leitet Hense aus eigenen Schriften desselben her. Davon soll unten noch weiter die Rede sein. Mir scheint die Art, wie Diog. L. IV 47 die ἀποφθέγματα χρειώδη πράγματα περιέχοντα hervorhebt anzudeuten, dass gerade diese Sammlung von Aussprüchen jenes Philosophen besonders beliebt war. In ihr sehe ich daher die Quelle der weitaus meisten Sentenzen, die ihm zugeschrieben werden. Der Titel deutet an, dass die Sammlung nicht bloss einfache Aussprüche enthielt. Daher stehe ich nicht an, aus dieser Schrift auch ein Gespräch abzuleiten, von dem sich an verschiedenen Orten noch Fragmente erhalten zu haben scheinen, das ausführlichste bei Diog. IV 46 f. Meine frühere Ansicht (Unters. zu Cic. phil. Schr. II 60), der auch Birt, zwei polit. Satiren S. 14, 1 und Hense, Telet. S. LIII und LXXII zustimmen, dass wir dort das Bruchstück eines Briefes, den Bion an Antigonos richtete, vor uns haben, nehme ich jetzt zurück. Eine solche Auffassung wird hier durch φησὶ πρὸς αὐτὸν ausgeschlossen und auch das τίς πόθεν εἷς κτλ. des Antigonos sieht keineswegs wie eine briefliche Aeusserung, sondern

schaffen wie diejenigen seines Zeitgenossen des Stoikers Persaios, von dessen sympotischen Dialogen die Alten sagten (Athen. IV 162 B), dass sie aus Stilpons und Zenons Apomnemoneumata zusammengesetzt seien. Es kommt hierin der epigonenhafte Charakter der ganzen Literatur dieses Zeitraums zum Vorschein. An apomnemoneumatischen Werken war damals kein Mangel, nicht bloss, weil man ein höheres Interesse am Individuum und jeder seiner Aeusserungen nahm, sondern auch weil, ein rechtes Symptom des gelehrten Zeitalters, jetzt die Citirwuth sich der griechischen Schriftsteller zu bemächtigen anfing, der ausser den genannten Schriften auch die sich mehrenden Sammlungen von Apophthegmen, Chrien[1]) und Diatriben zu Statten kamen. Die **Diatriben** verdienen unsere besondere Beachtung, da sie Sammlungen skizzirter Gespräche über philosophische Gegenstände sind[2]) und somit Diatriben.

wie eine mündlich gestellte Frage aus. Dass Diogenes nur ein Bruchstück giebt, zeigt der Schluss: denn die Nennung des Persaios und Philonides ist jetzt ganz unmotivirt. Dasselbe lehrt Stob. flor. 86,13, der aus demselben Gespräche mit Antigonos noch eine andere Aeusserung Bions mittheilt. Aus dem gleichen Gespräch lässt sich endlich auch Teles S. 3, 4 ff. Hense (βασιλέως — ἀλήτου 6 σὺ μὲν ἄρχεις 8) ableiten, wo auch Hense schon S. LXV der Gedanke an Antigonos gekommen ist.

1) Ueber die Chrien s. o. 145, 3. Sie sind eine weitere Entwicklung des einfachen Apophthegma (vgl. auch die ἀποφθέγματα χρειώδη πραγματείαν περιέχοντα Bions bei Diog. IV 47), das sich zu ihnen ähnlich verhält wie sie selber zum ausgebildeten Dialog; doch war die Chrie rhetorischer, wie sich schon in der Χρεία πρὸς Διονύσιον des Aristipp (Diog. II 84) zu erkennen giebt. Die Kyniker und Stoiker waren in dieser Art von Literatur besonders fruchtbar (Dümmler, Antisthen. S. 70 f. Wachsmuth Corp. poes. Gr. lud. II S. 68).

2) Die dialogische Form leugnet Susemihl Alex. Liter. I S. 36, 105 ohne genügenden Grund. Dass die Diatriben nicht mit den Chrien verwechselt werden dürfen, ist schon aus dem Schriftenverzeichniss Aristipps klar, wo (Diog. II 85) Διατριβῶν ἕξ neben Χρειῶν τρία stehen; auch Persaios, Kleanthes, Ariston (Diog. VII 163) hatten sowohl Chrien als Diatriben verfasst. Von den Chrien unterschieden sie sich wohl dadurch, dass sie ausgeführtere Abhandlungen über philosophische Gegenstände waren. Auch mit den ἀπομνημονεύματα waren sie aber nicht identisch, weil sie nicht wie diese auch aus dem Leben des betreffenden Mannes erzählten, sondern sich auf die Mittheilungen seiner Reden beschränkten, weshalb unter den Schriften Zenons, Persaios' und Aristons neben den ἀπομν. auch Diatriben erscheinen; und auch der Titel »Dialoge« kam

ein neuer Beweis für das Ermatten des dialogischen Geistes, der zwar noch Anläufe zur Darstellung von Gesprächen nimmt, darüber hinaus aber bis zu wahrhaft künstlerischer Gestaltung kaum noch gelangt.

Besonders dialektischen Philosophen zuckte es wohl in den Gliedern, ihre Gedanken nach alter Weise in dialogische Form zu bringen. Daher erklärt es sich, dass die Lebendigkeit gerühmt wird, mit der einer der am Meisten dialektischen Chrysipp. Philosophen der späteren Zeit, der Stoiker Chrysipp, die Personen Anderer in seinen Schriften redend einführte. Vermuthlich geschah dies in den polemischen Schriften, und die der Stoiker reden liess, waren seine Gegner: so dass die Quelle dialogartiger Darstellung wieder einmal die Leidenschaft gewesen wäre, die wir schon früher (S. 50 f.) nach dieser Richtung wirken sahen. Eigentliche Dialoge waren dies

ihnen nicht zu (obgleich die sokratischen Gespräche bei Plato Apol. 37 C διατριβαὶ heissen), einmal weil sie, wie die Epiktetischen Diatriben lehren, nicht bloss Gespräche, sondern auch Vorträge enthielten und dann weil die Dialoge zu der Zeit, als die Gattung der Diatriben in der Literatur anfing häufiger zu werden, der strengeren Philosophie zum Theil entfremdet und mehr belletristisch geworden waren. Auch von den σχολαὶ oder längeren wissenschaftlichen Vorträgen müssen sie aber getrennt werden (Plutarch de exilio 14 p. 605 A); vom Stoiker Persaios werden ἠθικαὶ σχολαὶ citirt (Diog. VII 28 vgl. Cicero ad fam. IX 22, 3), in seinem Schriftenverzeichniss erscheinen (Diog. VII 36) Diatriben, Chrien und Apomnemoneumata. Vielleicht hatten die Diatriben auch noch einen mehr schulmässigen Charakter: διατριβή bedeutet die Schule schon in dem Titel der Schrift Theopomps κατὰ τῆς Πλάτωνος διατριβῆς und bei Diog. X 1 u. 2 speziell die Thätigkeit, welche Einer als Vorstand einer Schule ausübt vgl. Isokr. Panath. 262. In dem Verzeichniss der angeblichen Schriften des Chiers Ariston bei Diog. VII 163 sind alle die genannten Titel, Dialoge, σχολαί, Chrien, Diatriben, neben einander vertreten. Vgl. noch die von Wilamowitz Antigon. v. Kar. S. 313, 23 besprochenen Diatriben des Knidiers Dikaiokles. Durch die ganze Natur der Diatriben wird es überdies wahrscheinlich, dass es in der Regel Reden und Gespräche eines Mannes waren, die ein Anderer als dieser nach eigenem Hören oder Mittheilung Dritter aufgezeichnet batte (vgl. Epikt. u. Arrian); so erklärt sich, dass noch später von Porphyr v. Plot. c. 3 διατριβαὶ im Gegensatz zur schriftlichen Mittheilung gebraucht werden konnte. Charakteristisch für das wissenschaftliche Leben in der epikureischen Schule ist es, dass ihr alle diese verschiedenen Arten der Memoirenliteratur so gut wie fremd geblieben sind.

jedoch nicht: deren hat Chrysipp überhaupt nicht verfasst, sondern sich begnügt in seinen Abhandlungen, statt über die Ansichten der Gegner zu referiren, dieselben in direkter Rede vorzuführen [1]). Sein Vorgang fand eine ziemlich ausgedehnte Nachfolge: bei Stoikern und stoisirenden Philosophen, bei Griechen und Römern finden wir als letztes Trümmerstück des alten dramatischen Dialogs das plötzlich einen Einwand in direkter Rede einführende »er sagt« (φησί, inquit), zu dem sich als Subjekt nur ein Gegner überhaupt, nicht eine individuell bestimmte Persönlichkeit denken lässt [2]).

Unter den Zuckungen des dialogischen Geistes, die zu keinem rechten Ende kommen, wenigstens unter die Versuche, die abstrakte Erörterung mit etwas sinnlichem Leben zu er-

1) Diese Eigenthümlichkeit der chrysippschen Darstellungsweise hat man bisher übersehen, weil man folgende Worte Frontos in der Epistula ad M. Antonin. de eloquentia S. 146f. ed. Nab. nicht richtig verstand: Evigila et adtende, quid cupiat ipse Chrysippus. Num contentus est docere, rem ostendere, definire, explanare? non est contentus: verum auget in quantum potest, exaggerat, praemunit, iterat, differt, recurrit, interrogat, describit, dividit, personas fingit, orationem suam alii accommodat. Man verstand dies von Vorschriften, die Chrysipp in seiner Rhetorik gegeben. Aber der Zusammenhang der Stelle weist nicht auf Rhetoren, die theoretische Vorschriften gaben, sondern auf Schriftsteller, die wie Xenophon, Anthisthenes, Platon u. A. durch ihr Beispiel wirkten. Auch die Worte selber setzten der gewöhnlichen Auffassung Schwierigkeiten entgegen: Bei ihr, sollte man meinen, musste es heissen »num contentus est praecepta dare quomodo quis doceat rem ostendat« etc. So wie die Worte jetzt lauten, weisen sie auf Chrysipps eigene praktische Uebung im Schriftstellern. Das »adtende quid cupiat ipse Chrysippus« widerspricht dem nicht: denn was er wünscht und begehrt, giebt sich eben in dem, was er thut zu erkennen. Aehnlich ist über die S. 147 folgenden Worte zu urtheilen: Igitur si ipse Chrysippus his (sc. oratorum armis) utendum esse ostendit«. Dass es nothwendig sei sich dieser rednerischen Waffen zu bedienen, zeigte er nicht in der abstrakten Theorie, sondern concret durch sein Beispiel.

2) Dem allgemeinen griechischen Sprachgebrauch kann dieses Fehlen des Subjekts bei φησὶ nicht eingeordnet werden. Die Fälle, die z. B. Matthiae Gr. Gr. II, § 295 anführt, sind anderer Art (vgl. S. 50, 2 u. 3). Dagegen finden wir dieses φησὶ bei Marc Aurel und Epiktet (Freudenthal, Hellen. Stud. S. 248 Anm.), ebenso inquit bei Seneca (Rossbach im Herm. 17, 367, 5). Ueberhaupt sind die Schriftsteller, denen die Belege für diese Verwendung von φησὶ und inquit entnommen werden, solche, denen wir, wie Cicero oder Dio Chrysostomus, philosophische Bildung

Personificationen.

füllen, kann man auch die Bilder und Personificationen rechnen, wie sie gerade bei diesen späten Schriftstellern beliebt werden. Platon hatte solche Bilder (εἰκόνες) in seinen Dialogen aufgestellt, im Gorgias, Phaidros und anderwärts. Es entsprach dies einer allgemeinen Neigung der Hellenen, die im Laufe der Zeit immer mehr, wie früher die sinnlichen Eindrücke, so später die abstrakten Begriffe personificirten, ja vergötterten[1]). Krantor, der akademische Philosoph, führt uns in ein Theater (Sext. Emp. adv. dogm. V 53 ff.) und lässt dort vor den Panhellenen nach einander den Reichthum, die Lust, die Gesundheit, die Tugend auftreten und reden. Die kynische Schule bei ihrer

und speziell Kenntniss der stoischen Lehre und Literatur zutrauen können. Sehr lehrreich sind in dieser Hinsicht die unter Aristoteles' Namen erhaltenen Schriften: unter diesen sind an Beispielen der Art besonders reich die Magna Moralia (Bonitz Ind. p. 810a 55) also diejenige Schrift, in der man längst die Spuren stoischen, ja chrysippischen Einflusses wahrgenommen hat (Zeller, Phil. d. Gr. II 2 S. 942, 3³); ausserdem begegnet Aehnliches in der Topik, wo es auch Bonitz Ind. p. 589b 60 f. als eine Nachwirkung des Dialogs erklärt. Bei Plutarch de primo frig. 17 p. 952 E (ναί — ἡ γῆ) und häufig in Ciceros Briefen, aber auch in dessen und des Demosthenes Reden, so wie von Epiktet und den römischen Satirikern, namentlich Horaz und Persius werden solche Einwände sogar ohne ein einführendes φησίν oder inquit gesetzt. Auch in erzählten Dialogen geschieht dasselbe, wofür schon der Komiker Alexis bei Kock II S. 303 vs. 9 ff. ein Beispiel giebt, vgl. auch Krates fr. 14, 9 K. Um so weniger liegt ein Grund vor, dies mit Rohde Rh. Mus. 41 S. 179, 1 für asianische Manier zu halten. Auch Quintilian Inst. or. IX 2. 42 behandelt Derartiges nicht als eine Eigenthümlichkeit der Asianer. Dies ist noch ein Schritt weiter zu dem Punkte, wo der Dialog zum Selbstgespräch wird. Durch das Angeführte wird es unwahrscheinlich, dass dieses φησίν von den Rednern stammt und ursprünglich den Gegner vor Gericht meinte; als ein Symptom des ermattenden dialogischen Geistes haben wir das Vorbringen von Einwänden in direkter Rede schon früher S. 172, 3 kennen gelernt. Charakteristisch hierfür ist die Steigerung bei Cicero pro Quinctio 42 f: erst Selbsteinwürfe, dann Worte des Gegners mit »inquit« eingeführt, endlich dieser als anwesend gedacht, so dass ihn der Redner mit »quid igitur pugnas?« anfahren kann.

1) Auch die alte Dichterin Telesilla soll ein Gemälde der καλοκἀγαθία entworfen haben fr. 9 Bergk. In der bildenden Kunst macht sich dieselbe Neigung geltend. Zu dem von Welcker Kl. Schr. II S. 487 ff. bemerkten vgl. noch Weisshaupt in Abhd. des archäol. und epigraph. Seminars in Wien VII S. 92 und besonders Prächter de Cebetis tabula S. 84 ff. O. Hense, Die Synkrisis im Freiburger Prorektoratsprogr. 1893.

Neigung zu drastischer und populärer Ausdrucksweise wie sie überhaupt Vergleichungen liebte (E. Weber Leipz. Studd. X 173 ff.), so auch diese letzte Steigerung derselben. Aehnlich wie Krantor hatte daher Bion die personifizirte Armuth redend eingeführt (s. u. S. 374, 5). Aus der kynischen Schule konnten dies auch die Stoiker mitbringen. Zenon der Stifter schildert mit plastischer Anschaulichkeit den tugendhaften Jüngling (Wachsmuth de Zenone et Cleanthe I S. 6). Chrysipp beschrieb mit ekelerregender Genauigkeit ein fingirtes Gemälde, das die Ehe des Zeus und der Hera darstellte (Diog. L. VII 187 f. E. Weber Leipz. Studd. X 117, 1), derselbe schilderte nach dem Vorgang älterer Maler und Rhetoren (Gell. XIV 4) die strenge Erscheinung der Jungfrau Gerechtigkeit; Kleanthes malte die Lust aus, herrlich auf einem Throne sitzend und der die Tugenden dienten und freiwillig ein Bekenntniss der Knechtschaft ablegten (Usener Epicurea S. LXXI, 1). Wie nahe dieser Personificirungstrieb dem dialogischen verwandt ist, zeigen die Verse des zuletzt genannten Stoikers, worin unmittelbar dramatisch Vernunft (Λογισμός) und Leidenschaft (Θυμός) im Gespräche mit einander vor uns hintreten[1]).

Die Wissenschaft hatte den Dialog verstossen und bediente sich anderer Formen, die dem dermaligen Stande ihrer Entwicklung angemessener waren. Die erwähnten Dialoge des Teles bilden hiergegen keinen Einwand, da in ihnen diese Form, so weit wir sehen, nicht dazu diente, neue Resultate zu gewinnen, sondern nur die alten Sätze der kynischen Moral aufs Neue einzuschärfen. Sie folgte damit nur einer Entwicklung, die wir schon früher in vollem Gange gesehen haben (S. 337) und die schliesslich auf Aristoteles zurückging, der den Dialog bereits in das Gebiet der popularisirenden Schriftstellerei verwiesen hatte. Vielleicht hängt es hiermit zusammen, dass der Stoiker Sphairos, ein unmittelbarer Schüler Zenons, zwar »erotische Gespräche« (διάλογοι ἐρωτικοί Diog. VII 178) geschrieben hatte, die schwerlich wissenschaftlichen

Die Menippische Satire.

1) Galen de plac. Hipp. et Plat. V 170. Mullach fragm. philos. I 152. Bei Otto Ludwig in der Heiterethei führen der Zorn und ein Etwas, »das sie Ordnungsliebe nannte« in der Seele des Mädchens ein Streitgespräch mit einander (Werke bei Janke 1870 III S. 21 f.)

Inhalts waren, im Uebrigen aber sich der Form des Gesprächs in seinen Schriften nicht bedient hat[1]). Nirgends tritt diese Veränderung im Wesen des Dialogs greller hervor, als in der Menippischen Satire.[2]) Mehrere Ursachen haben wohl zusammengewirkt, um diese merkwürdige literarische Erscheinung hervorzurufen.

In neuerer Zeit scheint man geneigt zu sein, den Urheber dieser ganzen Gattung in einem einzigen Mann, dem Borysthe-
Bion. niten Bion zu erblicken[3]). Und allerdings, wenn der Mensch sich in seinen Schriften spiegelt, so würde dem in allen Farben schillernden Wesen dieses geistreichen Mannes[4]) jenes bunte und nach Form und Inhalt wechselvolle literarische Genre wohl entsprechen. Aber dass er wirklich Schriften dieser Art verfasst habe, ist noch nicht bewiesen[5]). Die Bedeutung des

1) Nur Diatriben hatte er noch verfasst. Diog. a. a. O.

2) Hierauf bezieht sich schon Varro Ταφὴ Μενίππου fr. V Riese: Diogenem litteras scisse, domusioni quod satis esset, hunc quod etiam acroasi bellorum hominum.

3) Usener Epicurea S. LXIX: Bio Borysthenita sermonibus suis (διατριβαὶ nomen erat) genus cynicum severitate risuque mixtum perfecit. Weiter ausgeführt von Wachsmuth, Sillogr. Graec.[2] S. 73 ff. u. Hense Teletis rell. S. LXXIX ff. Vgl. auch Susemihl Alex. Liter. I 36, 105.

4) Unters. zu Ciceros philos. Schr. II 60.

5) Unter den vielen Aussprüchen Bions, die citirt werden ist mir ausser dem gleich zu erwähnenden keiner bekannt, der sich nicht aus den ἀποφθέγματα ableiten liesse (S. 368, 1) — einer Sammlung, die Diog. IV 47 gewiss nicht so hervorheben würde, wenn sie nicht besonders beliebt und im Gebrauch gewesen wäre. Die Rede der Armuth bei Teles S. 4 ed. Hense hatte schon Welker, Kl. Schr. II 495 das einzige Stück genannt, das uns von Bions Schriftstellerei geblieben ist. Aus diesem Fragment ist aber für die Charakteristik von Bions Darstellungsweise sehr wenig zu gewinnen. Wachsmuth freilich Sillogr. Gr.[2] S. 76 (vgl. Corpusc. poes. ep. Gr. ludib. I 223) urtheilt anders. Aber er erblickt auch darin colloquium bellissimum et concitatum quod inter homines et τὰ Πράγματα velut Πενίαν Φυγὴν Γῆρας alia fingitur habitum. Das äusserste, was man zugeben kann, ist dass ausser der Armuth auch noch einige andere πράγματα sich gegen die Vorwürfe des Menschen vertheidigten. Nach Henses Herstellung des Textes würde sogar nur die Rede der Armuth aus Bion citirt werden und dann liesse sich die Stelle ebenfalls den ἀποφθέγματα zuweisen. Von einem »Bionis dialogo quodam Lucianeo« zu reden (Wachsmuth a. a. O.) giebt uns jedenfalls die Teles-Stelle nicht das geringste Recht. Von eigentlichen »Dialogen« Bions erfahren wir überhaupt nichts. Horaz epist. II 2, 60 redet von »Bioneis

Mannes scheint mehr in dem Eindruck zu liegen, den seine ganze Persönlichkeit, sein ganzes Auftreten und seine mündlichen Reden machten und der durch die Sammlungen von Anekdoten und Aussprüchen sich auch noch bis auf spätere Zeiten fortpflanzte. Durch Geist und Witz in hohem Grade ausgezeichnet hatte er, wie solche Leute in der Regel, eine Neigung zu Paradoxien und zum Widerspruch gegen Alles, was ihm entgegentrat und es ist daher begreiflich, dass er gerade der kynischen Philosophie in die Arme lief, die aus der theoretischen und praktischen Opposition gegen die sie umgebende Welt namentlich seit Diogenes förmlich ein Princip gemacht zu haben schien. Ganz vermochte ihn jedoch auch diese nicht zu halten. Er schwankte zu Theodor und der kyrenaischen Schule hinüber, blieb aber auch hierbei nicht, sondern wurde schliesslich noch Peripatetiker und Schüler Theophrasts. Den Anfang seiner philosophischen Laufbahn machte er in der Akademie und bei Krates. So wird wenigstens berichtet[1]). Wahrscheinlicher ist mir, dass er eine ernsthafte

sermonibus et sale nigro« d. h. nicht von Dialogen Bions, sondern von sermones, die in Bezug auf ihre satirische Färbung und Malice an Bion erinnern, nämlich an den Bion, der den Dichter aus den ἀποφθέγματα bekannt war. Diog. II 77 spricht von »Diatriben« vgl. Hense Teletis rell. S. LXVI. Worin sich diese von Dialogen zu unterscheiden scheinen, habe ich S. 369, 2 angedeutet. Wir sind darnach nicht berechtigt in ihnen Gespräche zu erkennen, die in künstlerischer Weise ausgeführt waren und so den Lucianischen gleichen konnten. Ebenso wenig kann ich zugeben, dass man diese Diatriben zur Quelle der als bionisch citirten Sentenzen macht. Denn diese Diatriben, wie die Arrianischen über Epiktet zeigen, enthielten nicht die eigenen Gedanken und Aeusserungen ihrer Verfasser, sondern referirten über Andere (Diog. L. VII 34 ἐν ταῖς Διατριβαῖς τὰ παραπλήσια γράφει sc. Ζήνων kann allein nicht das Gegentheil beweisen), und es wird daher kein Zufall sein, dass in dem einzigen Fragment, das uns aus Bions Diatriben erhalten ist, nicht etwa ein Gedanke Bions, sondern eine Aeusserung Aristipps berichtet wird. Es ist wie eine fable convenue, die sich über den Schriftsteller Bion neuerdings gebildet hat und die in dem Ausspruch gipfelt, dass er einer der hervorragendsten Prosaiker des dritten Jahrhunderts gewesen sei (Kiesling zu Hor. epist. II 2, 60). Massvoller äussert sich Susemihl Alex. Liter. I S. 36 ff.

1) Diog. L. IV 51 f. Chronologische Gründe nöthigen uns nicht von diesem Bericht abzugehen, wie Zeller, Phil. d. Gr. II⁴, 1 S. 342, 2 meint.

philosophische Entwicklung überhaupt nicht durchgemacht hat sondern zeitlebens von den verschiedensten Philosophien sich berühren liess, ohne eine einzige bis in ihre letzten Consequenzen zu verfolgen und so eigentlich mit jeder nur sein Spiel trieb[1]). Horaz mag in dieser Beziehung sein Schüler

Wenn Krates, als er im Jahre 270 das Scholarchat antrat, etwa 70 Jahre alt war, so kann er wohl 40 Jahre früher der Lehrer Bions gewesen sein. Zu berücksichtigen ist ausserdem, dass Bion nicht mehr ganz jung gewesen zu sein scheint, als er sich der Philosophie ergab, sondern vorher schon bei einem Rhetor gewesen war (Diog. IV 46). Ich halte übrigens für möglich, dass die zeitliche Folge, in der die verschiedenen Philosophien, mit denen sich Bion beschäftigt haben soll, aufgezählt werden, auf einer späteren Combination beruht und dass die Ueberlieferung zwar angab, dass diese verschiedenen Philosophen auf Bion Einfluss geübt hatten, nicht aber in welcher Zeitfolge. Wie Hense Teletis rell. S. LIV f. will, die Beziehungen Bions zu Krates überhaupt in Zweifel ziehn, geht nicht an. Diogenes erklärt nicht bloss an zwei Stellen ausdrücklich den Bion für einen Schüler des Krates (IV 23 u. 31), sondern er hat auch dem entsprechend ihm seinen Platz in seinem Werke zwischen Arkesilaos und Lakydes gegeben. Derselbe Diogenes handelt ausserdem ausführlich und gesondert vom Akademiker und vom Kyniker Krates. Dass er also beide gelegentlich Bions so gröblich sollte verwechselt haben, ist mindestens eine sehr unwahrscheinliche Annahme. Lassen wir daher den Bion als vorübergehenden oder partiellen Krateteer gelten, so gewinnen wir noch einen anderen Vortheil. Dass die bisher an den Worten des Teles S. 29, 9 Hense ἀλλὰ εἰς ἀκαδημίαν πρὸς Κράτητα gemachten Verbesserungs- und Erklärungsversuche gescheitert sind (Hense Teletis rell. S. XXIV f.) darf ich voraussetzen. Sie gehen von der stillschweigenden Annahme aus, dass wir es mit Worten des Teles selbst zu thun haben. Nun hindert aber nichts die Worte mit zu dem vorausgehenden Citat aus Bion zu ziehen und dann geben sie nicht den geringsten Anstoss, sondern sind ein Beleg, wie sich in Bions Schriften und Aeusserungen der Einfluss des Krates und der Akademie geltend machte. Früher und später in demselben Fragment des Teles ist unter Krates schlechthin allerdings der Kyniker zu verstehen; aber das nöthigt nicht ihn auch an unserer Stelle zu verstehen, sobald wir annehmen, dass hier Bion und nicht Teles redet. Auch das Imperfektum ἠδύνατο, an dem man Anstoss genommen hat, erklärt sich bei derselben Annahme: Bion bezieht sich damit auf die Zeit, da er selber noch mit Krates verkehrte und die damals schon vergangen sein mochte.

1) Dass es ihm auch mit dem Kynismus nicht ernst war, scheint Diog. IV 51 f. anzudeuten: εἶτ' ἐπανείλετο τὴν κυνικὴν ἀγωγὴν λαβὼν τρίβωνα καὶ πήραν καὶ τί γὰρ ἄλλο ἢ μετεσκεύασεν αὑτὸν πρὸς ἀπάθειαν (so scheint mir jetzt zum Theil im Anschluss an Hense Teletis rell. S. LII gelesen

gewesen sein und auch Lucian. Er wollte geistreich scheinen und blenden; um den Effekt war es ihm zu thun[1]) und nicht um die Wahrheit, weshalb ihn auch Widersprüche, wie man sie jetzt noch in seinen Aeusserungen aufzuspüren glaubt, schwerlich gekümmert haben werden[2]). So konnte man den Eindruck, den dieses unruhige in allen Farben schillernde Wesen sowohl beim persönlichen Auftreten wie in den Schriften machte, wohl in dem Ausspruch zusammenfassen, dass er der Philosophie als der Erste bunte Kleider angezogen und sie hierdurch zu einer unstäten pflicht- und treulosen Hetäre erniedrigt habe[3]). Auch begreifen wir, dass, wer selber so

werden zu müssen vgl. τίνος γὰρ οὐχί bei Plutarch Non posse suav. v. sec. Epic. 1 p. 1086F. adv. Colot. 27 p. 1123B). D. h. seine ganze Bekehrung zur Apathie und zum Kynismus bestand darin, dass er das Kostüm der Schule anlegte.

1) θεατρικὸς heisst er bei Diog. IV 52, die Bedeutung dieses Wortes fassen Wachsmuth sillogr.² S. 76 und Hense S. LVII zu eng. Vgl. Dion. Hal. de Thucyd. jud. 2 S. 813 Reiske ἐχούσας τι θεατρικὸν καὶ τῶν πολλῶν ἀγωγόν.

2) Hense Teletis rell. S. LXVIIIff. hat derartige Widersprüche nicht unter den richtigen Gesichtspunkt gebracht und deshalb falsche Schlüsse aus ihnen gezogen. So mochte Bion immerhin mit den Kynikern Reichthum, Adel und Ehre (δόξα) verachten (Hense S. LXX) und dann doch, wenn es einmal passte, den Ausspruch thun, dass die Ehre die Mutter der Tugenden sei: denn so τὴν δόξαν ἀρετῶν (f. ἐτῶν) μητέρα εἶναι ist bei Diog. IV 48 zu lesen; dann kann mit Beziehung hierauf gesagt sein bei Philostr. Heroic. S. 136, 18 Kays: ἀλήθειαν ἣν ἐκεῖνος μητέρα ἀρετῆς ὀνομάζειν εἴωθεν.

3) Ueber diesen Ausspruch s. Welcker Theogn. S. LXXXVIff. Wachsmuth Sillogr.² S. 74 ff. An der Diogenesstelle scheint das Hauptgewicht auf dem bunten Wechsel der Ueberzeugungen zu liegen. Erst so wird die Anspielung auf Hetären deutlicher, die in der Fassung jenes Urtheils zu liegen scheint (Rohde Gr. Rom. 250 Anm. vgl. noch Athen. XIII 591 Ff. dass Bion selber als Sohn einer Hetäre galt); wie diese keinem einzelnen Mann sich ergeben, sondern es bald mit diesem bald mit jenem halten, so hatte auch Bion sich mit den verschiedensten Philosophien eingelassen. Zu der daraus entspringenden Buntscheckigkeit der Gedanken kam auch ein grosser Wechsel in der Form, da Bion bald zu pomphaftem Ernste sich erhob (θεατρικός; Diog. IV 52 ἔν τισι δὲ καὶ ἀπολαῦσαι τύφου δυνάμενος) bald in derbe Witze verfiel (Diog. IV 52 καὶ πολὺς ἐν τῷ γελοίως [Hense Telet. S. LVII] διαφορῆσαι φορτικοῖς ὀνόμασι κατὰ τῶν πραγμάτων χρώμενος 47 καὶ πλείστας ἀφορμὰς δεδωκὼς τοῖς βουλομένους καθιππάζεσθαι φιλοσοφίας) und Parodien verfasste (Diog. IV 52). Darin, dass bei ihm

entfernt von einer positiven Ueberzeugung war, auch keine Schüler haben konnte (Diog. IV 53). Man sollte ihn gar nicht als Philosophen, sondern als Sophisten bezeichnen, wie auch schon die Alten gethan haben[1]).

Bion ein Sophist. Sophistisch ist nicht bloss die Stellung, die er zu den Philosophien, zu jeder positiven Ueberzeugung einnimmt, indem er sich ihnen gegenüber skeptisch verhält, sondern auch die Form, in der er dies thut, das Haschen nach pointirtem Ausdruck und zierlichen Gleichnissen[2]), wobei es ihm auf die tiefere Begründung und Wahrheit des Gedankens nicht weiter ankommt. Man weiss nicht, wo man ihn hinthun soll. Ist er Philosoph oder Rhetor? Denn obgleich er nach seinem eigenen Geständniss (bei Diog. IV 46 f.) mit einem Theatercoup der Rhetorik den Abschied gegeben hatte, um sich in Athen ganz der Philosophie zu widmen, so blieb er doch Zeitlebens auf dem schmalen Grenzgebiet zwischen beiden, welches die eigentliche Heimath der alten und neuen Sophisten

zur Mannigfaltigkeit der Gedanken noch die der Form kam, unterschied er sich vielleicht von seinem Lehrer Theodor, der doch auch ein Sophist κατὰ πᾶν εἶδος λόγου war (Diog. IV 52), und so erklärt es sich, dass man nicht schon diesem nachsagte, er habe der Philosophie bunte Kleider angezogen. Dieses Urtheil geht auf Theophrast zurück, war aber von Eratosthenes, wie Wachsmuth Sillogr.² S. 75 vermuthet, in einer Schrift erwähnt worden. Dass es nicht das eigene Urtheil des Eratosthenes ist, konnte man schon aus Strabos Worten I 2 p. 15 entnehmen: Ἀπελλῆς τε αὐτῷ (dem Eratosthenes) πολύς ἐστι καὶ Βίων, ὅν φησι πρῶτον ἀνθινὰ περιβαλεῖν φιλοσοφίαν· ἀλλ' ὅμως πολλάκις εἰπεῖν ἄν τινα ἐπ' αὐτοῦ τοῦτο »οἵην ἐκ ῥακέων ὁ Βίων«. Mit den letzteren Worten von ἀλλ' ὅμως an wird offenbar ein lobendes Urtheil über Bion ausgesprochen und dem vorhergehenden πρῶτον ἀνθινὰ κτλ., das also einen Tadel enthalten muss, entgegengesetzt. Das zweite Urtheil entspricht nun der Ansicht des Eratosthenes, also muss das erste die eines Andern wiedergeben, welchem Eratosthenes in seiner Schrift widersprochen oder die er doch wenigstens durch eine witzige Wendung corrigirt hatte. Vielleicht ist bei Strabo vor φησι der Name Theophrasts ausgefallen.

1) Hense Telet. S. LXI. Bion ist wohl auch unter den Sophisten und Gegnern des Arkesilaos bei Plut. adv. Colot. 26 p. 1121 F gemeint, vgl. 32 p. 1136 A.

2) Auch die Personification abstrakter Begriffe gehört hierher. Die personifizirte Armuth (πενία) ist nur ein später Nachkömmling der Tugend und des Lasters, wie sie bei Prodikos leibhaftig dem Herakles entgegentraten.

ist. Es ist überhaupt die Zwitternatur, die ihn so gut als die Sophisten charakterisirt[1]), das Proteusartige im Wesen, wodurch schon Platon es so schwer wurde eine Definition derselben zu geben. Das Streben geht bei beiden nach unbegränzter Vielseitigkeit; in jeder Art Rede (κατὰ πᾶν εἶδος λόγου) hatte sich Bion nach dem Vorgang seines Lehrers Theodor versucht und auch Protagoras und Gorgias bildeten sich ein, Meister in jeglicher Rede zu sein, der langen wie der kurzen, der mythischen Erzählung wie der dialektischen Erörterung. Nicht um wirkliche Vielseitigkeit ist es ihnen zu thun, sondern nur um den Glanz derselben. Indem sie auf den Effekt arbeiten, ist ihnen jedes Mittel recht; auch das äusserlichste der Kleidung wird nicht verschmäht und es macht für die Sache keinen Unterschied, dass Gorgias und Hippias in Purpurgewanden auftraten, Bion im Bettelkostüm des Kynikers coquettirte[2]). Eine einzelne Stadt war ein zu kleines Theater für diese Künste: daher zog Bion sowohl als die Sophisten von einer Stadt zur andern, um immer neuen Beifall zu ernten[3]).

Bion war zu seiner Zeit nicht der Einzige der Art, in welchem die alte Sophistik von Neuem auflebte. Es war, als wenn der neue Sokrates, Arkesilas, abermals der Sophisten zur Folie bedurfte. In der gesammten kynischen und kyrenaischen Schule regte die Sophistik sich damals und nicht erst damals. Den Kynikern sowohl, als den Kyrenaikern lag von ihren Stiftern her das sophistische Wesen gewissermaassen im Blute. Je mehr sie ihre positiven Ueberzeugungen aufgaben, so dass die Grenzen der beiden Schulen sich verwischten, desto anmassender trat jenes hervor und gefiel sich in schlagfertiger Dialektik und tönender Rhetorik, überhaupt in einem schauspielerhaften Wesen. Wie sie ihre Gedanken gern in Gleichnisse, so hüllten sie ihre Personen gern in absonderliche Kostüme[4]). Ein Seitenstück hierzu, Kinder desselben Geistes, Neue Sophistik.

1) Σοφιστὴς ποικίλος bei Diog. IV 49.

2) Bions Neigung zum Komödienspielen kommt auch in der Diog. IV 53 erzählten Anekdote zum Ausdruck. Doch ist dieselbe nicht hinreichend verbürgt s. Hense Telet. S. XLIX f.

3) Diog. IV 53. Hierzu hat auch Hense Telet. S. LXI die Aehnlichkeit Bions mit den Sophisten bemerkt.

4) Ueber die Gleichnisse bei den Kynikern s. E. Weber, Leipz.

sind die gleichzeitigen Rhetoren der asianischen Schule [1]) und wie deren glitzernde, in Sentenzen und leerem Zierrath sich abmühende Beredsamkeit sich verhält zu der gedanken- und kraftvollen des Demosthenes, oder um ein modernes Beispiel zu brauchen, wie Börne zu Lessing, so verhält sich das literarische Produkt dieser neuen Sophistik, die Menippische Satire zum sokratischen Dialog. Den echten Vertretern attischen Geistes traten das eine wie das andere Mal Fremde, Asiaten gegenüber: denn auch die beiden Hauptvertreter der neuen Art des Dialogs, Menippos und Meleager, stammen beide aus Asien, waren Syrer [2]).

Menippea und sokratischer Dialog.

Nicht mehr belehren sondern unterhalten wollte diese neue Gattung des Dialogs; mit der Philosophie berührte sie sich dabei ganz oberflächlich, nur so weit als das grosse Publikum daran Gefallen findet [3]), das gern über Dinge witzelt und witzeln hört, die es nicht versteht. Sie trat dadurch der alten Komödie näher und konnte das um so leichter, als man längst begonnen hatte, Dramen für die Lektüre zu schreiben; wie die dramatischen Werke schon früherer Philo-

Menippea und Komödie.

Studd. X S. 173ff. Dass die Kyniker mit ihrem Kostüm Komödie spielten, wurde schon angedeutet (S. 379, 2). Hatten sie es doch der dramatischen Bühne abgesehen! Besonders stark und lächerlich tritt diese Neigung zum Schauspielern bei Menedemos hervor, der um seine Strafpredigten eindringlicher zu machen, sich als Erinys verkleidete (Diog. IV 102). Dio Chrysostomus trug ebenfalls seinen Kynismus zur Schau, indem er, mit dem Löwenfell bekleidet, als neuer Herakles erschien (Phot. bibl. cod. 209 p. 165ª 41).

1) Die Beziehungen der asianischen Rhetoren und der kynischen Philosophen sind vielleicht nähere als man meint, da die Einen wie die Anderen sich mit der Schule und Manier des Gorgias berühren. Darauf muss man achten, wenn man verstehen will, wie Varro, der »cynicus Romanus«, auch an der asianischen Manier Gefallen finden konnte (Cicero ad Att. XII 6, 1).

2) Wachsmuth, Sillogr.^{2} S. 78, 1 und 84, 1, vgl. auch S. 85.

3) Auf mehr führen doch Varros Worte nicht bei Cicero Acad. post. 8: in illis veteribus nostris, quae Menippum imitati, non interpretati quadam hilaritate conspersimus, quo facilius minus docti intellegerent, jucunditate quadam ad legendum invitati, multa admixta ex intima philosophia, multa dicta dialectice. Hierzu stimmen Ciceros Worte ebenda 9: philosophiam multis locis inchoasti, ad impellendum satis, ad edocendum parum.

sophen, darunter auch der Kyniker, Diogenes und Krates, zeigen (S. 338), empfand man damals in diesen Kreisen das Bedürfniss durch solche Mittel auf das Publikum zu wirken. Aus dieser Annäherung an die Komödie mag man es auch erklären, dass sie gelegentlich in die metrische Form hinüberschwankte. Doch ist dieser in ihrem Bilde besonders hervorstechende Zug[1]) nicht hieraus allein, sondern noch aus andern und überhaupt mehreren Ursachen abzuleiten.

Mischung von Prosa und Versen.

Eine derselben liegt in der Citirwuth dieses gelehrt sein wollenden Zeitalters: man citirte massenhaft aus Dichtern, besonders Euripides und Homer mussten herhalten[2]); die Geschmacklosigkeit, wie sie sich in einem solchen Vermischen von Poesie und Prosa ankündigt, konnte leicht, namentlich über die beliebten Parodien homerischer Verse hinweg, zu dem weiteren Schritte führen, dass eigene Verse eingeflochten wurden[3]). Eine Geschmacklosigkeit ist schon die Verbindung verschiedener metrischer Formen; aber auch dafür gab es längst Beispiele, vollends seit Chäremon, nach Aristoteles' Ausdruck, in einem Gedichte sämmtliche Metra vereinigt hatte. Gerechtfertigt kann dieser Wechsel in den Formen nur in gewissen Fällen durch den Inhalt werden. Bunt ist das Kleid des Narren und Spassmachers und bunte Hülle liebt überhaupt die Posse und der Humor[4]).

1) Wachsmuth, Sillogr.[2] S. 79 f. Ciceros »varium et elegans omni fere numero poema« Acad. post. 9 trage ich kein Bedenken auf die Menippische Satire zu beziehen. Der Ausdruck erinnert zu sehr an das »omnigeno carmine« des Probus und poema könnte gebraucht sein wie in Pison. 70 (von Philodem) poema facit ita festivum, ita concinnum, ita elegans etc. auch de opt. gen. oratt. 1 (poematis tragici comici etc.) bezeichnet es eine Dichtart, nicht das einzelne Gedicht.

2) Bei den Kynikern namentlich war diese Tradition (Wachsmuth, Sillogr.[2] S. 69, 3) und erhielt sich bis in späte Zeiten, wie das Auftreten des Favonius bei Plutarch Brut. 34 und des Kynulkos bei Athen. IV 270 E. 271 A. zeigt. Das Urtheil der Späteren über Euripides in dieser Beziehung spricht am besten Q. Cicero in epist. ad famil. XVI 8, 2 aus: singulos ejus versus singula testimonia puto. Es gehörte dies mit zur Popularisirung (Sext. Emp. adv. math. I 280), daher findet es sich schon bei Krantor (Sext. Emp. adv. dogm. V 54 ff.)

3) Meinekes Erörterung fragm. com. I S. X f. genügt nicht, da das Material nicht genug gesichtet ist.

4) Bekannt ist, dass die metrische Form der altattischen Komödie viel bunter ist, als die der Tragödie. Ja es findet auch hier schon eine

Durch den schroffen Uebergang von einem Rhythmos zum andern wurde in den Hinkversen ein komischer Effekt erreicht und nicht anders wirkten die iambischen Trimeter, die im Margites nach den heroischen Hexametern einsetzten, mögen dieselben nun ursprünglich oder später eingefügt sein. Einen ähnlichen Contrast und dieselbe Wirkung kann auch Menipp beabsichtigt haben, wenn er mit einem Male die Prosa in Verse umschlagen liess [1].

Immerhin lag in dieser Vermischung verschiedener Formen-Gebiete eine Barbarei, auf die das Publikum aber von Seiten gerade der raffinirten Kunst vorbereitet war. Gegen den Schluss ganzer Werke oder einzelner Abschnitte steigert man gern die Wirkung durch allerlei Mittel. Shakespeare und Schillererreichten dies unter anderen dadurch, dass sie an die Stelle reimloser gereimte Verse treten liessen [2]. Je gebundener die Form ist, je mehr sie sich dadurch der Musik nähert, desto mehr scheint sie Begeisterung und tiefe Empfindung zu athmen. Der Vortrag der asianischen Redner steigerte sich zum Schluss, nachdem alle anderen Effectmittel der Form verbraucht waren bis zum Gesang (Cicero Orat. 57). Wir haben aber schon einmal (S. 380) gesehen, welche Verwandtschaft zwischen den Reden dieser Art und der menippischen Satire besteht und dass sie sich von der Sophistik herschreibt, die

Asianische Redner.

gewisse Mischung von Prosa und Versen statt. Doch ist die Prosa hier der Eindringling und wie der Vers in der Prosa zunächst auf Citate und zwar von Formeln und Urkunden beschränkt. Nach der Meinung von Poppelreuter de com. Att. prim. S. 40 f. hätten sich gerade in der frühesten Zeit der Komödie Dialog-Partieen in Prosa mit den Liedern und Versen des Chors verbunden. Es wird mich nicht wundern, wenn Jemand einmal diese problematische Ansicht benutzen sollte, um zwischen der Menippea und der Komödie ein noch engeres Band zu knüpfen.

1) Auch in Giordano Bruno's Werken wird der ernste Gehalt fortwährend von burlesken Einfällen gestört, wie das seinem Ankämpfen gegen jede, auch die Schranken der künstlerischen Form entsprach und in der gährenden Natur des Neapolitaners lag, und das bunte Ansehen, das sie schon hierdurch tragen, wird auch in seinen Dialogen noch verstärkt durch zahllos eingestreute Verse aller Art. Die ältere deutsche Literatur bringt oft Ein- oder Ausgänge prosaischer Werke in dichterischer Form: Wackernagel, Deutsch. Lesebnch IV 1^2 S. 407, 6.

2) Reim am Schlusse der Rede schon in Aesch. Pers. 171 f. wozu Teuffel-Wecklein noch mehr Beispiele aus den Tragikern beibringt.

wohl niemals ganz ausgestorben war, damals aber mit verstärkter Gewalt hervorbrach.

Die alte Sophistik

Auch dieses Einmischen von Versen, und zwar selbstverfertigten, in die Prosa ist sophistisch. Agathon, der uns in Platons Symposion die Manier des Gorgias repräsentirt, hält seine Rede auf den Eros zunächst in verhältnissmässig einfacher Weise; als er aber die Schilderung des Gottes beendet hat und an diejenige seiner Wirkungen gehen will, reisst ihn die Begeisterung fort, so dass er an zu dichten fängt (p. 133 C), zunächst zwei Hexameter, aber auch was folgt, ist so mit theatralischen Figuren, um einen Ausdruck des Dionys von Halikarnass zu gebrauchen, überladen, dass es einen musikalischen Effekt macht. Und dass durch dieses Einmischen von Versen Agathon nicht etwa nur persönlich als Dichter charakterisirt werden soll, sondern dies sophistische Manier war, lehrt uns ein anderer platonischer Dialog, der Phaidros. Hier schliesst nicht bloss die erste Liebesrede des Sokrates mit einem Verse eigener Fabrik[1]), sondern auch in der zweiten gipfelt die Schilderung des Eros in zwei Hexametern, die zwar auf Homer zurückgeführt werden, als deren wahrer Verfasser aber unter dieser durchsichtigen Ironie sich der Redner selber zu erkennen gibt[2]). Wäre die sophistische Literatur nicht in so trauriger Weise zerstört worden, wir würden vielleicht an noch frappanteren Beispielen erkennen, dass dort bereits die Mischung von Prosa und Versen Geltung hatte, die wir jetzt fast nur noch in den Nachahmungen der menippischen Satire beobachten[3]).

1) P. 241 D: ὡς λύκοι ἄρν' ἀγαπῶσ', ὣσ παῖδα φιλοῦσιν ἐρασταί.

2) P. 252 B. Τὸν δ' ἤτοι θνητοὶ μὲν Ἔρωτα καλοῦσι ποτηνόν,
'Αθάνατοι δὲ Πτέρωτα διὰ πτερόφοιτον ἀνάγκην.

3) Aeusserlich betrachtet zeigt dieselbe Mischung auch der 'Αγών Hesiods und Homers, obgleich hier die zahlreich eingestreuten Hexameter in besonderer Weise motivirt sind; und wahrscheinlich ist doch nach der Untersuchung von Nietzsche Rh. M. 25, 536 ff. 28, 211 ff., dass nicht bloss einzelne Notizen, sondern auch diese Form des Ganzen aus dem Μουσεῖον des Alkidamas, also eines treuen Schülers des Sophisten Gorgias stammt. — Unsere Romantiker kann man insofern vergleichen, als auch bei ihnen Künstlichkeit und Zierlichkeit des Ausdrucks im Einzelnen Hand in Hand ging mit einer Formlosigkeit im Ganzen, wie sie sich

Gegensatz zu Sokrates. Und wie die alte so stand auch diese neue Sophistik wieder in einem gewissen Gegensatz zu Sokrates, nicht bloss insofern als dieser der Ideal-Philosoph war, die asianische Rhetorik aber jede philosophisch-wissenschaftliche Schulung ebenso verschmähte (Blass Griech. Bereds. S. 55f.) wie die neuen Kyniker sich über die Philosophen lustig machten und darunter auch den Sokrates nicht schonten[1]), sondern weil sie das Ideal, das Sokrates bis dahin geboten, durch ein anderes, das des Diogenes, zu ersetzen suchten[2]). Den verrückt gewordenen Sokrates hatte Platon diesen genannt (Aelian V. H. 14, 33. Diog. L. VI 54) und mit Recht, weil er in den Hauptzügen seines Lebens und Wesens eine Uebertreibung des wahren und vernünftigen Sokrates bis zur Carikatur darstellt. Genau gesprochen besteht vielleicht der Unterschied nicht so sehr zwischen den beiden Menschen wie sie wirklich waren, dem historischen Sokrates und dem historischen Diogenes, als zwischen der Literatur, die sich an beide angeschlossen hatte und jede auf ihre Weise und nach ihrem Geschmack das Bild ihres Heiligen so vollkommen und rein als möglich zu machen suchte. Erzählten die alten Sokratiker von dem pythischen Orakel, das den Sokrates für den weisesten der Menschen erklärte und hierdurch bestimmend wurde für dessen ganze spätere Thätigkeit, so wussten auch die Verehrer des neuen Sokrates von einem Spruch desselben Orakels zu berichten, der ihrem Heiligen befahl, Falschmünzerei zu treiben und dadurch gleichfalls dessen weiteres Leben und

Diogenes-Ideal.

unter andern in der Vermischung der verschiedensten Metra (Kaiser Octavian) in dem Durcheinandergehen von Poesie und Prosa zeigte (Heinrich von Ofterdingen). Auf sie haben aber wohl auch Shakespeare und die indische Dichtung Einfluss geübt, wo dergleichen allerdings einen. andern Grund und Sinn hat (W. v. Humboldt Versch. des mensch. Spr. § 20. S. 242 Pott.). Hand in Hand damit ging bei ihnen wie bei den griechischen Sophisten das Rhythmisiren der Prosa, s. darüber Aus Schleiermachers Leben III S. 180. Auch an Thümmel kann erinnert werden.

1) Bion bei Diog. L. IV 49.

2) Selbst Epiktet, obgleich er nicht müde wird Sokrates als das Muster eines Philosophen hinzustellen, giebt doch einmal (Diss. III 21, 19) dem Diogenes die Rolle des βασιλικὸς wo sich Sokrates mit der des ἐλεγκτικὸς begnügen muss. Vgl. 22, 57 τὸ σκῆπτρον τοῦ Διογένους 63. 72. 65. 79 ff.

Wirken entschied[1]; hatte der wahre Sokrates sich im Kriege und zwar da bewährt, wo Andere den Muth verloren, so blieb auch hierin sein jüngeres Ebenbild nicht hinter ihm zurück und imponirte noch auf dem Schlachtfelde von Chaironeia durch sein muthvolles Auftreten dem König Philipp (Diog. VI 43); Diogenes endlich sollte so gut wie Sokrates (s. o. S. 193) jede Sorge für seine Bestattung abgelehnt, aber, wie wenigstens einige Versionen dieser Legende berichteten (Diog. VI 79 vgl. auch 31), dies in viel derberer Form gethan haben. An diesem Bestreben, den Diogenes neben und über Sokrates zu erheben, mag auch ein gewisser Lokalpatriotismus der Korinther betheiligt gewesen sein, die so gut wie die Athener auch einen Ortsheiligen der Philosophie haben wollten. Das Meiste hat jedenfalls zur Ausmalung dieses Heiligenbildes die kynische Literatur, darunter die Menippische Satire beigetragen. Dieselbe scheint dadurch gleichzeitig in eine mehr oder minder bewusste, schon von Antisthenes her überlieferte Concurrenz mit Platon und seinen Dialogen getreten zu sein.

Die Menippische Satire übertreibt den platonischen Dialog.

Wie Diogenes den Sokrates so übertrieb die Menippische Satire den platonischen Dialog. Schon dem Platon ist seine Schriftstellerei nur ein Spiel, παιδιά, aber ein edles (παγκάλη Phädr. 276 D) des Geistes; unter den Händen der Kyniker werden daraus Spielereien, παίγνια. Auch in den platonischen Dialogen fehlt das σπουδογέλοιον nicht (s. o. S. 365, 1, vgl. auch Xenoph. Mem. I 3, 8) die Verbindung von Scherz und Ernst, der Humor ist in reicher Fülle über sie ausgegossen; doch hat das komische Element hier nur eine formale Bedeutung, selbst da, wo es sich so breit macht wie im Euthydem, und der eigentliche Gehalt ist durchaus ernst und wissenschaftlich; bei den Kynikern ist das formale Element zur Hauptsache geworden, der possenhafte Humor des Diogenes ist an die Stelle der feinen Ironie des Sokrates getreten und lässt ernstere Gedanken und gar wissenschaftliche Erörterungen neben seinen Spässen kaum noch auf-

1) Diog. VI 20 f. Dass wir hier eine Legende haben, tritt in dem apologetischen Charakter ziemlich klar hervor. S. jetzt Diels in den Abh. Zeller zum 22 Jan 1894 gewidmet S. 5 f.

Homerische Anspielungen.

kommen [1]). An homerischen Anspielungen und Parodien ist auch bei Platon kein Mangel, mit dem Ἀλκίνου ἀπόλογος vergleicht er die Erzählung seines Armeniers, die Musen ruft er im Euthyd. p. 275 D an nach dem Vorgang alter Dichter, selbstverständlich in erster Linie des Homer, ebenda p. 288 B f. macht Sokrates von der Erzählung von Proteus und Menelaos Anwendung auf sein Verhältniss zu den beiden Sophisten, die dort verhöhnt werden; es ist gar nicht möglich alles hierher gehörige aufzuzählen und doch darf man sagen, dass es wenig scheinen würde, wenn man die Masse von dergleichen Citaten bei den Kynikern damit vergleichen könnte, die daraus gewissermassen Profession machten. Auch waren deren Parodien ohne Zweifel viel gröber.

Nicht bloss einzelne Verse, ganze Scenen des alten Dichters machen sie in dieser Weise für ihre Zwecke nutzbar. Die Götterversammlung des Olymp wurde nach homerischem Vorbilde von Menipp geschildert (Birt, Zwei politische Satiren des alten Rom S. 23). Homers Darstellung der Unterwelt blickt uns aus allen eschatologischen Mythen Platons an, aber auch in seiner Schilderung der Sophistengesellschaft im Hause des Kallias sind einzelne Situationen aus jener parodirt [2]). Was aber bei Platon nur Theil oder Anhang eines grösseren Werkes war, daraus ist bei Menipp in dessen Nekyia ein selbständiges Werk geworden, vermuthlich weil er mehr Raum brauchte für solche persönliche Anspielungen, wie sie Platon nur vereinzelt gab, z. B. auf Archelaos (Gorg. 525 D).

Annäherung an die Komödie.

Erinnert man sich der Frösche des Aristophanes, so bedeutet die Abweichung der Satire vom Dialog auch in diesem Falle eine Annäherung an die Komödie [3]). Noch grösser erscheint dieselbe dadurch, dass die Hadesfahrt beim Dichter wie beim Kyniker von einer Mummerei begleitet war: Dionysos verkleidet sich als Herakles, Menippos als Odysseus

1) Diog. VI 83 heissen Schriften des Monimos παίγνια σπουδῇ λεληθυίᾳ μεμιγμένα o. S. 338, 3. Wer weiss, ob nicht schon der Σάθων des Antisthenes, indem er einem ernsten Inhalt burleske Form gab, das Wesen eines menippischen Dialogs darstellte.

2) Protag. p. 315 B u. D. Vgl. noch Dümmler, Akademika S. 40.

3) Auch Tragödien spielten im Hades nach Aristot. Poet. 18 p. 1456^{a} 3. Vgl. dazu Dieterich Nekyia 77, 4.

um in die Unterwelt zu gelangen[1]). Noch nach einer andern Seite zu geht hier Menipp über Platon hinaus und übertreibt ein von diesem gefundenes Motiv bis zu komischer Wirkung: Platon hatte seinen Sokrates so zu sagen an der Schwelle der Unterwelt stehen und von da nur in Ahnungen der Zukunft von den Gesprächen reden lassen, die er dort mit den Geistern der Vorzeit ebenso führen werde wie auf der Erde mit den Menschen (Apol. p. 44 A ff.); der Kyniker führt sich selber und Diogenes mitten in das Reich der Schatten hinein[2]).

Ueberall liess der Kyniker seine Stimme ertönen, überall drängte er sich ein. Auch Sokrates in den platonischen Dialogen spricht sich über die verschiedensten Gegenstände aus, versucht sich und bewährt sich in den verschiedensten Lagen des Lebens. Der Kyniker that es ihm aber zuvor. Er ver- Vielseitigkeit des Kynikers.

1) Kiessling Einleitung zu Hor. Sat. II 5.

2) Dass in einem kynischen παίγνιον Diogenes in der Unterwelt ein Gespräch mit Herakles hatte, ist auch mir wie Weber Leipz. Studd. X S. 149 ff. wahrscheinlich; vermuthlich war es eine Satire Menipps, das Vorbild zu Varros Ἄλλος οὗτος Ἡρακλ. (Weber 152, 2). Mit dem Ἡρακλῆς des Diogenes aber, der unter die Tragödien gerechnet wird, lässt sich dieses παίγνιον nicht identifiziren. Weber, der dieser Meinung ist, und dem auch Dümmler, Akademika S. 205 ff. zustimmt, hat sich offenbar von diesen Tragödien eine ganz falsche Vorstellung gemacht. Die Verwandlung der Medea durch allegorische Erklärung in die personifizirte φρόνησις kann unmöglich den Inhalt einer Tragödie gebildet haben (Weber S. 147), ebenso wenig die Verspottung des Oedipus als eines Sophisten (Weber 143 f.). Julian or. 6 p. 186 C lehrt, dass es in den Tragödien des Diogenes höchst ernsthaft zuging: denn um die Behauptung zu begründen, dass die kynische Literatur nur Scherze und nichts Ernsthaftes enthalte, wird bemerkt, dass die dem Diogenes beigelegten Tragödien nicht ihm, sondern dem Philiskos gehören (die Worte εἰ Διογένους δὲ εἶεν bei Hertlein S. 241, 15 sind zu streichen). Von demselben or. 7 p. 210 D lernen wir, dass in den kynischen Tragödien des Diogenes und des Oinomaos das Tragische bis ins Ekelhafte übertrieben war. Diogenes Laert. VI 80 nennt die Tragödien τραγῳδάρια. Vielleicht erklärt sich dieses Deminutiv daher, dass diese Tragödien nicht den gewöhnlichen Umfang hatten, sondern lediglich den Höhepunkt der Handlung darstellten: also z. B. den Oedipus in dem Augenblick, wo er volle Klarheit über alle seine Verbrechen hat, dieselben noch einmal möglichst grell und ausführlich darstellt und dann doch nach kynischen Grundsätzen rechtfertigt, oder den Thyestes wie er erfährt, dass er vom Fleisch seiner eigenen Kinder genossen, trotzdem sich aber in derselben Weise zu trösten weiss.

höhnte die Rhetoren, deren ἐγκώμια[1]) und συγκρίσεις[2]), schwätzte über Pferde, pries die Vorzüge des Wassers und hiess in dem einen Falle Ἱπποκύων, in dem andern Ὑδροκύων[3]); dürften wir überhaupt ohne Weiteres die Titel Varronischer Satiren verwerthen, so könnten wir aus der Marcopolis Varros auf ein älteres Gegenstück zur Platonopolis schliessen. Als Lehrer (Κυνοδιδάσκαλος) als Rhetor (Κυνορρήτωρ)[4]) als Zeugen (Κυνίστωρ) treffen wir den Kyniker; in den Symposien Menipps und Meleagers zeigte er sich ohne Zweifel in vollem Glanze[5]) und in dem »Testamente« (Διαθῆκαι) des Ersteren wird er ebenso, wie Sokrates seine ruhige Heiterkeit, im Angesicht des Todes seinen possenhaften Humor bewährt haben[6]). Seiner Proteusartigen Lust an Verwandlungen genügten die verschiedenen Formen menschlichen Daseins nicht einmal. Er nahm die Maske der Götter an und schrieb vom Himmel aus Briefe an

1) Varro περὶ ἐγκωμίων erinnert an Platons Phaidros und Symposion und den Gryllos des Aristoteles.

2) Hierher gehört Meleagers λεκίθου καὶ φακῆς σύγκρισις Athen. IV p. 157A. Wachsmuth, Sillogr² S. 74 u. Corp. poes. ep. gr. lud. I S. 224. Vgl. Hermogenes Progymn. 8 (Spengel Rhett. Gr. II S. 14, 12f.).

3) In dem Fragment aus Varros Ὑδροκύων ist von verschiedenen Weinsorten die Rede, wodurch die gegebene Erklärung des Titels nur bestätigt wird. Nach Riese in Varronis sat. Men. S. 199 gab es sogar einen Plautocyon. Ἁπλοκύων wurde Antisthenes genannt nach Diog. VI 13, offenbar mit demselben Doppelsinn, den unser »einfältig« hat. Denn dass ἁπλοκύων kein Ehrenname war, erhellt aus der Verbindung, in die es Brutus bei Plut. Brut. 34 mit ψευδοκύων bringt. Das letztere übrigens bedeutet wohl nicht den Pseudo-Kyon, sondern den Kyon, der Lügen redet.

4) Κύων ῥητορικὸς war schon der Beiname des Zoilos nach Aelian. V. H. XI 10.

5) Ob etwa bei einem dieser beiden Symposien das vorfiel, was Diog. VI 25 und 46 erzählt, ob überhaupt gerade Diogenes daran betheiligt war, lässt sich nicht mehr entscheiden. Eine andere Vermuthung ist S. 365, 3 geäussert worden. Wegen der Beziehung auf Platons Symposion ist bemerkenswerth, dass Varro einen Agathon geschrieben hatte, worunter Riese S. 95 den bekannten Tragiker versteht.

6) Gab es auch einen Kyniker, d. i. Diogenes, auf Reisen? Wenigstens Diogen. L. VI 57 erzählt, dass er nach der karischen Stadt Myndos kam: εἰς Μύνδον ἐλθὼν καὶ θεασάμενος μεγάλας τὰς πύλας, μικρὰν δὲ τὴν πόλιν, »ἄνδρες Μύνδιοι, ἔφη, κλείσατε τὰς πύλας, μὴ ἡ πόλις ὑμῶν ἐξέλθῃ«. Hierzu fügt sich das Fragment Menipps bei Athen. I p. 32E: ὁ γοῦν Κυνικὸς Μένιππος ἁλμοπότιν τὴν Μύνδον φησίν. Vgl. die Reiseschilderungen des Lucilius und Horaz (Kiessling zu Hor. sat. I 5 Einleitung).

ihre Gegner, die Physiker, Mathematiker, Grammatiker, vor Allem die Epikureer (s. o. S. 358, 2); ja es ist wohl möglich, dass er in das wirre Durcheinander der verschiedensten Wesen auch Thiere redend eingeführt hat[1]). Vom Himmel durch die Welt zur Hölle sollte der Sieg des Kynismus verkündet werden.

Διογένους Πρᾶσις.

Ihren Gipfel scheint diese Literatur in der Darstellung des Ereignisses erreicht zu haben, das wie es den Heiligen des neuen Kynismus scheinbar in seiner tiefsten Erniedrigung, so in Wahrheit in seinem hellsten Glanze zeigte, der Verkauf des Diogenes in die Sklaverei (Διογένους Πρᾶσις). Eubulos hatte dies behandelt[2]), sodann Kleomenes, ein Schüler des Metrokles (Diog. VI 95) in seinem Pädagogikos[3]) und schliesslich Menippos. Eubulos und Kleomenes scheinen mehr von den Folgen gehandelt zu haben, die dieses Ereigniss für das weitere Leben des Diogenes hatte, indem es dessen pädagogisches Talent in das hellste Licht stellte, während Menipp sich darin gefiel ein Bild von Diogenes auf dem Sklavenmarkt zu geben, wie er mit kynischem Trotz zunächst dem Herold gegenübertritt und dann verschiedene Vorübergehende herausfordert, bis schliesslich Xeniades ihn kauft[4]). Herakles', des

1) Usener Epicur. S. LXX. S. o. S. 337 ff.

2) Diog. VI 30: Εὔβουλος ἐν τῷ ἐπιγραφομένῳ Διογένους Πρᾶσις κτλ. Identisch ist damit vielleicht ib. 20: Εὐβουλίδης ἐν τῷ περὶ Διογένους.

3) Diog. VI 75. Ist dieser Pädagogikos von Clemens Alex. in seiner gleichnamigen Schrift mittelbar oder unmittelbar benutzt worden? Von dem Verkauf des Diogenes redet er III p. 261 Pott. und wohl denselben Kleomenes citirt er Stromat. I p. 351 Pott.

4) So ungefähr wird man sich wohl den Inhalt der Menippischen Satire Διογένους Πρᾶσις vorstellen dürfen nach Diog. VI 29 f. Denn hier die überlieferten Worte Μένιππον ἐν τῇ Διογένους Πράσει mit Nietzsche Beiträge S. 28 in Ἕρμιππον ἐν τῷ περὶ Διογένους πειραταῖς zu ändern ist nicht nöthig (Rowe, Quaeritur quo jure Horatius in saturis Menippum imitatus esse dicatur S. 8, 8). Combiniren kann man mit der angeführten Stelle noch Diog. VI 36, wo für Menipp der dem Xeniades in den Mund gelegte Vers ἄνω ποταμῶν κτλ. charakteristisch sein würde, sodann 74 und Gellius N. A. II 18, 9 f., weiter auch Clem. Al. Pädag. III p. 261 Pott. wenn auch der Inhalt dieser letzteren Stelle aus einer Schrift des Kleomenes (vor. Anmkg.) stammen sollte. Vgl. Arrian Epictet. diss. IV 1, 115 ff. und auch Lucian Vitar. auct. 8 f. Sowohl durch diese Stelle wie durch Gründe, die in der Sache liegen, wird wahrscheinlich, dass bei diesem

mythischen Vorbilds der Kyniker, Verkauf in die Sklaverei, wie ihn namentlich Euripides im Syleus geschildert hatte, ist auf die Ausbildung der kynischen Legende gewiss nicht ohne Einfluss geblieben [1]). Epochemachend wie dieses Ereigniss für Diogenes war, den es zuerst auf seinen eigentlichen Beruf hinwies, so musste es natürlich auch für seine Anhänger Gegenstand fortwährender erbaulicher Betrachtung und immer neuer Darstellung werden. Einen besonderen Reiz erhielt es noch durch den sonderbaren Contrast, welcher sich dabei zwischen dem Kyniker und seinem alten Gegner Platon herausstellte. Auch dieser war in die Sklaverei gerathen und auch bei ihm sollte sich daran die erste eigentliche Bethätigung seines Lehrtalents, die Gründung einer Schule in der Akademie geschlossen haben. Aber ausserdem welcher Unterschied! Platon war durch einen Freund losgekauft worden, Diogenes hatte ein ähnliches Anerbieten verächtlich zurückgewiesen (Diog. VI 75) und eben hierdurch sich jedem, auch dem härtesten äusseren Schicksal überlegen gezeigt [2]). — Noch einmal wiederholt sich hier, was wir überhaupt für diese Literatur characteristisch fanden: der Kynismus übertrumpfte darin die Sokratik, insbesondere den Platonismus.

Gegensatz zu Platon.

Euhemeros.

Schon früher haben wir die dem Dialog parallele Entwicklung des Mythos verfolgt. In dem Maasse als die dialogische Kraft abnahm, drängte sich der Mythos vor, bis er schliesslich, schon bei Platon, die Oberhand gewann. Bei Späteren, wie in der Nekyia Mennipps, wuchs er bis zu einem selbständigen literarischen Werk heran, in dem nun so wie früher der Dialog den Mythos eingeschlossen hatte, so jetzt umgekehrt der Mythos den Rahmen für Dialoge abgab. Wozu die Entwicklung des Dialogs drängte, das wurde ausserdem

Anlass an Diogenes die Frage gerichtet wurde πόθεν εἴη und er darauf die berühmte Antwort gab: κοσμοπολίτης (Diog. VI 63).

1) Namentlich nach Philons Bericht vol. II p. 461 beruhte auch beim Dichter der Reiz der Darstellung darauf, dass eine Herrschernatur sich auch im Sklavenkleid verräth und schliesslich die ihr zukommende Stellung erringt. Hartung Eur. rest. I 163.

2) Seneca in den Exhortationes hatte Platon und Diogenes zusammengestellt, weil beide in die Sklaverei gerathen waren (Lactant. inst. III, 25, 15 = fr. 23 Haase).

durch die Neigung dieses sophistischen Zeitalters befördert: denn Mythen zu erzählen und zu verwenden kennzeichnet immer die Sophisten in den verschiedenen Perioden des Alterthums[1]. Daher hat dieses Zeitalter der wiederauflebenden Sophistik auch den kolossalsten Mythos des Alterthums hervorgebracht, »die heilige Urkunde« des Euhemeros. So viel auch schon über sie geschrieben worden ist, so scheint man mir doch noch nicht zu ihrer Beurtheilung den richtigen Standpunkt gefunden zu haben[2], da man sie noch niemals meines Wissens mit dem von Platon im Timaios und Kritias begonnenen, leider nicht vollendeten historischen Mythos verglichen hat[3]. Und doch sind die Uebereinstimmungen zwischen beiden höchst merkwürdig. Auf eine ferne Insel im Weltmeer, reich ausgestattet mit Metallen[4], Pflanzen[5] und Thieren[6] aller Art, führen uns beide, Platon nennt sie Atlantis, Euhemeros Panchaia. Beide können sich sodann nicht genug thun, uns die Pracht des Tempels zu schildern[7], der den eigentlichen Mittelpunkt der Insel bildet, bei Euhemeros ein Tempel des Zeus, bei Platon des Poseidon. Sitz eines mächtigen Reiches war Atlantis sowohl als Panchaia, und seine Könige, die Nachkommen des Uranos und des Poseidon, herrschten weithin über die Welt[8], die Namen von Ländern und Gegenden zeugen noch heutigen Tages von ihrem Dasein und Wirken[9]. Doch würden wir weder von den einen noch von den andern etwas erfahren, wenn nicht alte Inschriften ihr Andenken bewahrt hätten. Was uns Platon aus der Urzeit zu berichten weiss, beruht auf Tempelinschriften (Tim. 23 A), ἱερὰ γράμματα nennt er sie (23 E); auch dem Euhemeros dient zu gleichem Zwecke

Die heilige Urkunde.

Vergleichung mit Platons Timaios und Kritias.

1) Intexunt fabulas sagt Cicero in ihrer Charakteristik Orator 65.

2) Richtiger als Andere urteilt Ribbeck, Gesch. d. röm. Dichtung I 46 f.

3) In ähnlichen Phantasien hatte sich auch Theopomp ergangen fr. 76.

4) Euhemeros bei Diodor V 46. 4. Platon Kritias 114 E.

5) Diod. 43, 2 f. Krit. 114 E. 115 A.

6) Diod. 43, 2. 45, 1. Krit. 114 E.

7) Diod. 42, 6. 44, 1. 46, 5 f. Krit. 116 D ff.

8) Diod. V 44, 6. VI 2, 6. Platon Tim. 25 A f. Krit. 114 C.

9) Diod. VI 2, 10. Krit. 114 A f.

eine Tempelurkunde, die er mit ähnlichem Namen ἱερὰ ἀναγραφὴ nennt und deren Kenntniss er ebenfalls Priestern verdankt[1]). Die alten Könige selber haben durch Aufzeichnungen dafür gesorgt, dass die Erinnerung an sie lebendig bleibe[2]) und zwar sind diese Aufzeichnungen beide Mal auf einer Säule aus kostbarem Metall[3]) eingegraben, die sich in Mitten des Haupttempels, das eine Mal des Tempels des Zeus, das andere Mal des Poseidon, befindet. Auch was uns Euhemeros über die politische Verfassung der Insel zu seiner Zeit berichtet, hat sein Vorbild bei Platon. Nach Euhemeros sind die Bewohner der Panchäa nach drei Ständen gegliedert: den ersten und herrschenden bilden die Priester, denen die Künstler (τεχνῖται) angeschlossen sind, den zweiten die Bauern und den dritten in Verbindung mit den Hirten die Krieger[4]). Das ist mit geringen Abänderungen dieselbe Eintheilung der Stände, die wir aus Platons Mythos kennen[5]); und ebenso erinnert an den platonischen Communismus das Verbot, dass Niemand persönliches Eigenthum erwerben dürfe[6]).

Nun besteht allerdings zwischen Platon und Euhemeros der grosse Unterschied, dass Platons Urmenschen, die Atlantiker sowohl als die Athener, von den Göttern abstammen und erst im Laufe der Zeit das Göttliche in ihrer Natur vom Menschlichen verdunkelt und überwunden wird[7]), in der bekannten Theorie des Euhemeros dagegen umgekehrt das Göttliche allmählig aus dem Menschlichen herauswächst. Doch wird auch dieser Unterschied wieder durch das beiden Gemeinsame gemildert, dass nach Platon sowohl als Euhemeros die ältesten Menschen von solchen unmittelbar regiert wurden, die die spätere Zeit

1) Platon a. a. O. Diod. V 46, 4.

2) Diod. V 46, 4. VI 2, 7. Krit. 119 C (s. 120 C).

3) Bei Euhemeros aus Gold, bei Platon aus ὀρείχαλκος, der aber an Werth dem Golde zunächst steht (Krit. 114 E).

4) Diodor V 45, 3 ff.

5) Tim. 24 A f. Da es sich hier nicht darum handelt den Euhemeros zu einem sklavischen Nachahmer Platons zu machen, so ist es unwesentlich, dass die drei Stände bei Platon sich nicht auf der Atlantis, die sonst das Vorbild der Panchäa ist, finden, sondern in Ur-Athen.

6) Tim. 23 E. Krit. 113 C. 121 A.

7) Krit. 110 D. Diodor. V 45, 5.

als Götter verehrte [1]), in Panchäa von Uranos Kronos und Zeus, auf der Atlantis von Poseidon. Ja, dass Kleito neben Poseidon in einem Tempel von besonderer Heiligkeit verehrt wird (Krit. 116 C.), Kleito, die doch nicht einmal göttlichen Ursprungs ist, sondern von zwei Autochthonen Euenor und Leukippe abstammt (Krit. 113 D), ist ein Stückchen Euhemerismus mitten in der religiösen Fabelwelt Platons, das wohl für Euhemeros ein Motiv zu weiterer Ausbildung werden konnte.

Aber nicht bloss in dem, was sie Wunderbares berichten aus fernen Ländern und längst entschwundenen Zeiten, treffen beide zusammen, sondern auch in der Art, wie sie unseren Glauben daran zu stärken suchen. Ich meine hier nicht die alten Urkunden, auf die sich Beide berufen und von denen schon die Rede war, sondern die historische Färbung die sie ihren Mythen gegeben haben. Platon hat für die Schilderung seines Kampfes der Urathener mit den Atlantikern Züge aus den Perserkriegen entlehnt (Tim. 25 B f). Deutlicher spiegelt sich in den Erzählungen des Euhemeros das Zeitalter der Diadochen, ihre Pallastintriguen [2]) und Eroberungszüge. Wenn wir weiter hören, dass Kronos seine Schwester heirathete, Zeus drei Frauen hatte (Diod. VI 2, 8 f.), Uranos die Wissenschaften und insbesondere die Astronomie pflegte (Diod. V 44, 5 f. VI 2, 8), so sind dies Züge, durch die wir an den Hof der Ptolemäer versetzt werden. Auch die Aufzeichnungen, ἀναγραφαί, des Zeus [3]) haben vielleicht ihr historisches Gegenbild in den βασιλικαὶ ἀναγραφαί [4]). Dies — und vielleicht liesse sich noch anderes hinzufügen [5]) — führt, zumal wenn

Historische Färbung.

1) Krit. 109 B f. 113 E f. 119 C (κατὰ ἐπιστολὰς τὰς τοῦ Ποσειδῶνος).

2 Vgl. bes. Ennius Euhem. fr. III ff. ed. Vahl.

3) Diod. V 46, 4. VI 2, 7. Lactant. Inst. div. I 11 sagt von Juppiter: gesta sua perscripsit ut monimentum esset posteris rerum suarum. Nicht umsonst erinnern diese Worte an die res gestae divi Augusti und für die Frage, wie diese letzteren aufzufassen sind — wenn man sie überhaupt noch aufwerfen will — liesse sich aus ihnen vielleicht noch etwas gewinnen. Auch die διφθέραι βασιλικαὶ des Ktesias bei Diodor. II 32, 4 können verglichen werden.

4) Appian Präf. 10.

5) Die Entscheidung wird auch dadurch erschwert, weil wir nicht wissen wann Euhemeros seine Schrift verfasst hat, ob noch bei Leb-

man die äusserst geringe Zahl der aus Euhemeros' Schrift erhaltenen Bruchstücke bedenkt, auf den Gedanken, dass es dem Verfasser nicht sowohl um eine Umwandlung der alten Sagen in ernsthaft gemeinte Geschichte zu thun war, sondern Satire. um eine Art Satire in der Form der Erzählung. Bestärkt wird man in dieser Meinung, namentlich durch das, was Euhemeros über Kadmos berichtet hatte, der ein Koch des Königs von Sidon gewesen und mit dessen Flötenspielerin, der Harmonia, durchgegangen sein soll[1]. Dies scheint nur als eine lustige Verhöhnung gefasst werden zu können[2].

Tendenzschrift. Die Schrift des Euhemeros, vermuthe ich, war eine Tendenzschrift aus dem Kreise Kassanders heraus[3] und gegen die Ptolemäer gerichtet. Während man in Alexandria ein Behagen und ein Interesse darin fand eine religiöse Orthodoxie und Hoftheologie zu pflegen, wehte am Hofe Kassanders, des Schülers des Aristoteles, des Freundes des Theophrast (Diog. V 37) und Speusipp (Diog. VI), eine freiere Luft[4]. Im Sinne seines Gönners war es daher gewiss, wenn Euhemeros darauf hinwies auf wie schwachem Grunde eigentlich jene prunkende und dünkelhafte Theologie stand, wenn er bemerkte, dass die

zeiten Kassanders, und wie lang er selbst gelebt, namentlich ob er noch den zweiten Ptolemäer erlebt hat.

1) Athen. XIV 658 F. Unwichtig scheint mir, dass Euhemeros sich hierfür auf die Autorität der Sidonier berufen hatte. Doch ist bemerkenswerth, dass Euhemeros gerade hier Κῷος heisst und nicht Μεσσήνιος: indessen ist bekannt, dass die Angaben über seine Herkunft auch sonst variirten. — Uebrigens setzt auch Euripides Phrixos fr. 816 voraus dass Kadmos nicht der Sohn des Agenor war.

2) Ob er aber damit einen Einzelnen seiner Zeitgenossen und wen er dabei im Sinne hatte, lässt sich nicht mehr sagen. Der Koch mag daran erinnern, dass Ptolemäos das Amt eines ἐδέατρος oder Truchsess bei Alexander bekleidete (Athen. IV 171 B); und der ganze Vorgang hat eine gewisse Aehnlichkeit mit dem, was über Harpalos bekannt ist (Diodor. XVII 108, 4 ff. Schäfer Demosth. III^2 305 f.).

3) Im Auftrage Kassanders wollte ja Euhemeros seine Reise nach der fabelhaften Insel Panchäa gemacht haben (Diod. VI 2, 4).

4) Bei Alexander hatte er schon Anstoss gegeben durch sein Lachen über solche, die den König anbeteten (Plut. Alex. 74). Lachares der Tempelschänder erfreute sich seiner Protection (Pausan. I 25, 7. 29, 16). Aehnlich dachte Antigonos, wenigstens was die damals grassirende Vergötterung von Menschen betrifft, nach Plut. de Is. et Osir. 24 p. 360 C f.

angeblichen Götter nichts weiter als Menschen seien und zwar Menschen derselben Art wie wir und deshalb der Glaube an sie gebildeten Männern nicht zugemuthet werden könne, sondern höchstens tauge, die Masse des Volkes im Zaume zu halten. Damit war schon dem Einwand begegnet, dass die Staatsraison eine gewisse Frömmigkeit erheische. Auf Panchäa leben die Menschen äusserst glücklich, auch fromm sind sie[1]; aber die Frömmigkeit ist nur auf die unteren Schichten des Volkes beschränkt[2], die Priester, welche regieren, wissen recht wohl, wie es mit den Göttern steht, sorgen aber nichtsdestoweniger im eigenen und im Staatsinteresse dafür, dass Glaube und Cultus erhalten werden[3]. Das war das Ideal, Ideal des Euhemeros.

1) Die εὐδαιμονία ergibt sich aus der ganzen Schilderung, besonders hervorgehoben wird sie in Bezug auf die Stadt Πανάρα Diod. V 42, 5. Ueber die Frömmigkeit vgl. bes. VI 2, 4.

2) Auch dies ergibt der Zusammenhang bei Diodor. Vgl. noch Sext. Emp. adv. dogm. III 17: ἔνθεν καὶ τοῖς πολλοῖς ἐνομίσθησαν θεοί.

3) Dass es ausser den Göttern, deren menschliche Natur die Priester kannten und Euhemeros verkündete, noch andere gab, denen der Cult und die Frömmigkeit der Panchäer galt, ist durch nichts zu beweisen. Zwar schiebt man gewöhnlich dem Euhemeros die Ansicht zu (noch Zeller in der neuesten Auflage seiner Phil. d. Gr.), dass er zwei Arten von Göttern unterschieden habe, ausser den zu Göttern erhobenen Menschen noch himmlische und unvergängliche Wesen, wie die Sonne, die Gestirne und Winde. Aber Diodor VI 2, 2 f., auf den man sich deshalb beruft, besagt dies keineswegs: jene Unterscheidung, die dort allerdings gemacht wird, steht doch ausserhalb des Abschnittes, der auf Euhemeros zurückgeführt wird. Mit mehr Schein kann man dagegen auf die Worte desselben Historikers a. a. O. 8 hinweisen, wo es von Uranos heisst: πρῶτον θυσίαις τιμῆσαι τοὺς οὐρανίους θεούς· διὸ καὶ Οὐρανὸν προσαγορευθῆναι. Doch erregt diese Stelle schon durch ihre Vereinzelung Bedenken und diese Bedenken werden verstärkt durch Vergleichung des Enniusschen Euhemeros (fr. VII Vahl.), wonach nicht Uranos nach dem Himmel sondern umgekehrt der Himmel nach Uranos genannt worden ist (vgl. auch Diod. V 44, 6). Mir ist deshalb wahrscheinlicher, dass in Diodors Worten ein Versehen, sei es des Schreibers der Handschrift oder auch wohl Diodors selber vorliegt. Nur bei dieser Annahme erklärt sich Plutarch de Is. et Osir. 23 p. 360 A wonach Euhemeros πᾶσαν ἀθεότητα κατασκεδάννυσι τῆς οἰκουμένης τοὺς νομιζομένους θεοὺς πάντας ὁμαλῶς διαγράφων, μεταγαγὼν (dies Wort ist wohl hinzufügen) εἰς ὄνομα στρατηγῶν καὶ ναυάρχων καὶ βασιλέων ὡς δὴ πάλαι γεγονότων. Auch bei Cicero De nat. deor. I 119 wird die Theorie des Euhemeros lediglich dadurch charakterisirt, dass sie die Götter zu sterblichen Menschen herabwürdigt.

das dem Euhemeros vorschwebte und aus dem seine Satire gegen die Ptolemäer entsprang: ein Reich, beherrscht von einer Aristokratie der Gebildeten, der Philosophen, bei ihm so gut als bei Platon unter dem Priesternamen verborgen, zu deren Privilegien unter andern auch die Freigeisterei gehörte; kein Königthum[1]) wie es der erste Ptolomäer begründet hatte — auch hier zeigt sich wieder der Freund Kassanders, der allein unter den Diadochenfürsten dem Vorgang des Ptolemäos nicht gefolgt war und den Königstitel nicht angenommen hatte, mochten ihn auch Andere damit schmücken.

Euhemeros im Alterthum missverstanden

Man hat den Euhemeros schon im Alterthum gründlich missverstanden, indem man ihn einfach zu den Historikern rechnete und dann natürlich der gröbsten Lügen zieh. Eine ganz vereinzelte Stimme ist diejenige Columellas (IX 2), welche von einem Euhemeros poeta redet[2]). Schon Eratosthenes hat sich jenes Missverständnisses schuldig gemacht. Wir sind aber durch dessen Autorität so wenig gebunden als durch die des Aristoteles, wenn er uns glauben machen will, dass die mythische Einkleidung des platonischen Timaios mit zur wissenschaftlichen Ueberzeugung des Philosophen gehöre, oder, was uns hier noch näher berührt, durch diejenige Krantors, der den ganzen Atlantis-Mythos des Kritias für »pure historische Wahrheit« (ἱστορίαν ψιλήν Prokl. in Tim. p. 24 A) hielt. Die Menschen bleiben sich in dieser Beziehung in alter und neuer Zeit gleich: was packt und interessirt, erhält dadurch einen Anspruch als wirklich zu gelten[3]).

schrieb einen Mythos

Euhemeros, indem er die Mythen auflöste, schrieb doch selber nur einen Mythos. Nur in den allgemeinen Umrissen desselben dürfen wir daher den Ausdruck einer wissenschaftlichen Ueberzeugung erblicken; alles Einzelne ist poetische

1) Diod. V 42, 5.

2) Ueber die Lesart s. Vahlen zu Ennius Euhem. fr. V.

3) S. was d'Ancona I precursori di Dante S. 50 über die Insel des heiligen Brandano bemerkt, die auf einer ähnlichen Fiction wie die Panchäa und Atlantis beruhend doch in die geographischen Bücher aufgenommen und sogar auf Landkarten verzeichnet wurde. Wie die Erzählung des Euhemeros packte, zeigt ihre Popularität; von der Atlantis bezeugt es Plutarch Non posse suav. v. sec. Epic. 10 p. 1093 A. Mit den homerischen Gedichten ist es ja nicht anders ergangen.

Ausschmückung dem Effect zu Liebe, sei es nun, dass er durch die Farbenpracht seiner Schilderung die Phantasie des Lesers anfeuern oder dass er durch satirische in das historische Detail versteckte Beziehungen auf die Gegenwart die Lachlust reizen wollte. In der einen wie der andern Hinsicht geht er über Platon hinaus, so sehr er sich im Allgemeinen ihm anschliesst. Auch ganz äusserlich betrachtet, ist dasselbe der Fall, da sein Mythos umfangreicher ist als irgend einer der platonischen. Während sodann bei Platon der Beweis für die Glaubwürdigkeit des Mythos in feinen Fäden hängt, die an die Person Solons angeknüpft sind, tritt uns Euhemeros ohne Weiteres mit der Versicherung entgegen, dass er selber an Ort und Stelle gewesen ist und alle Wunder mit eigenen Augen geschaut hat. Dieses plumpere Verfahren erinnert ebenso an die Sophisten wie jenes andere der sokratischen Ironie verwandt ist. Und sophistisch ist auch das viel stärkere Hervortreten einer destructiven Tendenz: wollte Platon in seinen Mythen die vulgären Vorstellungen über die Götter und unser Verhältniss zu ihnen nur läutern, so wirft sie Euhemeros einfach über den Haufen. Nicht umsonst trifft er daher mit einem echten Vertreter der sophistischen Bewegung, Kritias oder wer sonst der Verfasser des Sisyphos ist, bis aufs Wort zusammen[1]).

geht über Platon hinaus

erinnert an die Sophisten.

So wiederholt sich auf dem Felde des Mythos dasselbe Verhältniss, das wir schon zwischen den Dialogen der Zeit und ihren sokratischen Vorgängern beobachtet haben: denn die Skepsis und Verhöhnung jeder Theorie trat in der Menippischen Satire an die Stelle der sokratischen Kritik. Und wie die Satire, weil oberflächlicher, eben darum auch populärer war als der Dialog, so hat auch »die heilige Urkunde« ohne Zweifel mehr Leser gefunden als je einer von Platons

1) Die Erfindung der Götter leitete Euhemeros nach Sext. Emp. adv. dogm. IX 17 mit den Worten ein ὅτ᾽ ἦν ἄτακτος ἀνθρώπων βίος. Dieselben Worte lesen wir Sisyph. fr. I, 1 N. und auch hier folgt auf sie wie bei Euhemeros die echt sophistische Theorie, dass die Götter eine Erfindung kluger Leute sind, die durch dieses Schreckbild die Menschen leichter regieren zu können glaubten. Vielleicht sind die Worte bei Euhemeros ein Citat aus dem Sisyphos: dann würden sie um so mehr beweisen, dass er sich des Anschlusses an jene sophistische Theorie wohlbewusst war.

Mythen, die kein Ennius gewagt haben würde seinen Landsleuten zu verdollmetschen.

Dialoge in Versen. Inhaltlich war der Dialog jetzt so weit erleichtert, dass er sich der Absicht und Wirkung nach von einer blossen Dichtung kaum noch unterschied; auch in der Form hielten die modernen Sophisten die Grenze der Prosa nicht mehr inne, sondern schwankten, wie wir sahen (S. 381 ff.), zu den Versen hinüber. Es war nur ein kleiner Schritt weiter auf demselben Wege, wenn man jetzt auch ganze Dialoge in Versen gab[1]). Den Anfang dazu hatte bereits Matron in seinen Parodien gemacht (Brandt Corpusc. poes. ep. Gr. lud. I 56 s. o. S. 360). In

Kleanthes. Versen hatte der Stoiker Kleanthes ein Gespräch zwischen Vernunft (Λογισμός) und Leidenschaft (Θυμός) ausgeführt, wovon uns noch ein Fragment erhalten ist[2]). Noch weiter war

Timon von Phlius. hierin in der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts Timon von Phlius gegangen. Zweifelhaft ist, ob sein »Todtenmahl des Arkesilaos« (s. o. S. 345, 5) in Versen abgefasst war, also ein versifizirtes Symposion darstellte (Wachsmuth Sillogr.² S. 30). Aehnlich steht es mit dem »Python«. Den Inhalt bildete ein Gespräch, das Timon mit seinem Lehrer Syrrhon bei einem Zusammentreffen auf dem Wege nach Delphi zur Feier der Pythien geführt hatte und das er nun einem sonst unbekannten Python wiedererzählte[3]). Wir haben also die

1) Aristoteles hatte diese Zeit kommen sehen. Poet. 1 p. 1447ᵇ 9 ff. sagt er in bekannten Worten: οὐδὲν γὰρ ἂν ἔχοιμεν ὀνομάσαι κοινὸν τοὺς Σώφρονος καὶ Ξενάρχου μίμους καὶ τοὺς Σωκρατικοὺς λόγους οὐδὲ εἴ τις διὰ τριμέτρων ἢ ἐλεγείων ἢ τῶν ἄλλων τινῶν τῶν τοιούτων ποιοῖτο τὴν μίμησιν. Der Sinn ist: wenn Einer in Versen solche Dinge, wie sie nämlich in den sokratischen Gesprächen stehen, nachbilden wollte. Die anderen Erklärungen der Worte scheinen mir namentlich an dem Optativ ποιοῖτο zu scheitern: denn dieser setzt voraus, dass Aristoteles von einer Dichtungsart spricht, die damals noch nicht vorhanden war.

2) Λ. Τί ποτ' ἔστ' ὅ τι βούλει, Θυμέ, τοῦτο μοι φράσον.
Θ. Ἔχω, Λογισμέ, πᾶν ὃ βούλομαι ποιεῖν.
Λ. Βασιλικόν ἐστι. πλὴν ὅμως εἰπὸν πάλιν.
Θ. Ὧν ἂν ἐπιθυμῶ, ταῦθ' ὅπως γενήσεταί.
Galen. de plac. Hipp. et Plat. V 180. Mullach. fragm. philos. I 152.

3) Der Titel Πύθων würde in diesem Falle ein neuer Beleg für meine Auffassung von Antiochos' Sosos sein vgl. Unterss. zu Ciceros phil. Schr. III S. 272 f. Ich verweise jetzt noch auf den pseudo-platonischen Demodokos, der seinen Namen lediglich daher trägt, weil Demodokos darin

Form der Wiedererzählung wie in den sokratischen Gesprächen. Ob das Ganze aber prosaische oder poetische Form hatte, ist mit Sicherheit nicht mehr auszumachen[1]). Dagegen einen Dialog mit Pyrrhon, in dem dieser den Timon in die Geheimnisse der skeptischen Ethik einweihte, hatte er in seinen Ἰνδαλμοὶ in elegisches Versmaass gebracht[2]). Durch mehr Fragmente noch sind uns sodann seine Σίλλοι bekannt, eine Schmähschrift gegen die dogmatischen Philosophen und in der Form einer Nekyia[3]). Timon steigt in die Unterwelt auf dem von Orpheus, Pythagoras und Andern gebahnten Wege und wird hier Zeuge einer Geisterschlacht zwischen den Philosophen der ältesten und jüngsten Vergangenheit. Sein Führer ist der geistesverwandte Xenophanes, dem er selber über die noch lebenden Philosophen der Gegenwart berichten muss[4]). Alles dies wurde in Hexametern vorgetragen, wie auch in der Anlage des Ganzen das homerische Vorbild nachgeahmt war.

Versificirtes Gespräch zwischen Sokrates und Aspasia.

Es war dieselbe Zeit, in der der Vorläufer des sokratischen Gesprächs, der Mimos Sophrons, von Theokrit und Herondas und der Embryo des Dialogs, die Chrie, von Machon in Verse gebracht wurden[5]). Was Wunder also, wenn auch den eigentlichen Dialog dasselbe Schicksal traf und ein unbekannter Dichter in holperigen Hexametern den Sokrates ein Gespräch erzählen liess, das er einmal mit der Aspasia über die Liebe geführt hatte[6]). Im Allgemeinen mag er sich dabei an

der Angeredete ist, und auf Aristipps Schriften πρὸς τοὺς ναυαγούς und πρὸς τοὺς φυγάδας (Diog. II 84), die anderwärts (a. a. O. 85) ναυαγοί und φυγάδες genannt werden. Metrodors Schrift πρὸς Τιμοκράτην heisst auch Τιμοκράτης (Düning S. 37). Vgl. auch Usener Epicurea S. 93.

1) Das Nähere über diese Schrift bei Wachsmuth Sillogr.² S. 28.

2) Wachsmuth Sillogr.² S. 21 f.

3) Auch die Δῆμοι des Eupolis können verglichen werden.

4) Wachsmuth Sillogr.² S. 39 ff. bes. S. 48.

5) Vergleichbar sind auch solche Epigramme wie I und XIII des Kallimachos (ed. Mein.).

6) Athen. V 219 C. Wichtig ist es zu erkennen, wie Jacobs Kl. Schr. IV S. 395 gethan hat, dass Sokrates die beiden Verse κἀγὼ ὅπως ἤκουσα κτλ. spricht und also als der Erzähler des ganzen Gesprächs zu denken ist. Wo der Krateteer Herodikos diese Verse und die dazu gehörigen bei Athen. a. a. O. E citirt hatte, kann zweifelhaft sein (Jacobs a. a. O. 394). Wahrscheinlicher ist mir, dass sie in der Schrift πρὸς τὸν φιλοσωκράτην

Aischines (s. o. S. 137 f.) gehalten haben; doch hatte er nicht bloss die Form, sondern auch die Empfindungsweise ins Alexandrinische übersetzt und aus der ironischen Erotik des Sokrates eine ernsthafte und süssliche Verliebtheit gemacht[1]. Welchen Reiz diese Aufgabe, ein Gespräch in Versen darzustellen, gerade auf Zeiten einer raffinirten Kunst übt, hat niemand besser bezeugt als Torquato Tasso, der in seiner Schrift »von der Kunst des Dialogs« derartige Versifizirungen verwirft und doch z. B. in seinem »ergrauten Liebhaber« (Amante canuto) der Versuchung einer solchen erlegen ist[2].

Epigramme in Dialogform.

Man versifizirte damals nicht bloss Dialoge, sondern man dialogisirte auch, so zu sagen, die Verse. Die Weih- und Grabinschriften geben dafür Belege (die Tradition erhielt sich hier bis in die Jahrhunderte der Kaiserzeit, ein Beispiel aus dem zweiten Jahrhundert n. Chr. gibt Dieterich Nekyia, S. 107). Glaubte man früher den Steinen genug Leben einzuhauchen, wenn man sie den Wanderer, den Beschauer anreden, wenn man, wie auf der Grabschrift der bei Chaironeia Gefallenen, die Todten zum Zeitengotte sprechen liess (Kaibel Epigr. Gr. 27), so genügte dies nicht mehr in einer Zeit, die auf Abrundung der Form drang und einen besonders ausgebildeten Sinn für das Feine und Kleine hatte. Beiden Bedürfnissen entsprach die dialogische Fassung, die ausser dem Redenden auch den Angeredeten zu Worte kommen lässt und eine Secirung der Gedanken bis in ihre kleinsten Theile ermöglicht. Nach Simmias (A. P. VII 62) hat sich daher Kallimachos des Dialogs im Epigramm bedient (A. P. VI 351. VII 317. 524. 725) und Spätere, wie schon Dioskorides (A. P. VII 37) sind ihm hierin gefolgt. Namentlich finden wir jetzt öfter eine

standen: aus dieser Schrift stammt die Bemerkung über Sokrates' Verhalten in der Schlacht bei Delion (Ath. V 215 F f.) und doch wohl auch die über den Schluss von Platons Symposion (a. a. O. 192 B).

1) Hier ist der Gegenstand der Liebe Alkibiades. Sonst wurde in alexandrinischer Zeit auch das Verhältniss zwischen Sokrates und Aspasia unter die erotischen gerechnet (Hermesianax bei Athen. XIII 599 A o. S. 82,4), wie man in byzantinischer Zeit ein eben solches zwischen Anaxagoras und der Lais kannte (Paulus Silentiarius Anth. Pal. VI 7. Jacobs Verm. Schr. IV 406.).

2) Von Serafino dell' Aquila finde ich ein »Sonetto in dialogo sulla natura d'amore« citirt.

hastige, die Worte jagende Katechese über die Weihegabe oder den Todten und seinen Grabstein, die an die Stelle der einfachen und würdigeren Erklärungsweise der alten Zeit tritt[1]).

Ein selbständiges Leben hatte der wissenschaftliche Dialog nicht mehr; so weit er noch bestand, bestand er durch Nachahmung und war eine Frucht des gelehrten Interesses, das man an den Dialogen der klassischen Zeit nahm. In dieser Hinsicht sind zwei Stoiker[2]), beide unmittelbare Schüler Zenons, merkwürdig, Herillos und Persaios. Da in der stoischen Schule die Form des Dialogs sonst nicht gerade üblich war (S. 370 f.), so müssen Herillos und Persaios zu ihrer Wahl durch andere Gründe bestimmt worden sein und gewisse Spuren führen darauf, dass für Herill ebenso das Vorbild Platons[3]) als für Persaios dasjenige Xenophons entscheidend war[4]). Dass das gelehrte historische Interesse

Die Archaisten.

Herillos und Persaios.

1) Als Beispiel stehe das Epigramm des Kallimachos (A. P. VI 351), in dem Herakles sich mit einer ihm geweihten Keule unterhält:

α. Τίν με, λεοντάγχ' ὦνα συοκτόνε, φήγινον ὄζον —
β. Θῆκε τίς; α. Ἀρχῖνος. β. Ποῖος; α. Ὁ Κρής. β. Δέχομαι.

2) Dass man auch innerhalb der stoischen Schule der Form des Gesprächs neben der Dialektik überhaupt noch eine gewisse Bedeutung beilegte, ergibt sich schon aus der hier gemachten Unterscheidung zwischen διαλέγεσθαι und διαλογίζεσθαι, von der bereits o. S. 3,1 die Rede war.

3) Ueber Herills Dialoge vgl. Unterss. zu Cic. philos. Schr. II 47, 1. 58. 84. Dass der Name und wohl auch die schärfere Auffassung der Maieutik eine platonische Erfindung ist, hatte schon Peipers Erkenntnisstheorie Platons S. 234 angedeutet. Die nächste Annahme ist doch dass der Νομοθέτης, Μαιευτικός, Ἀντιφέρων (Pseudo-Platon Eryx. 395 B), Διδάσκαλος, Διασκευάζων, Εὐθύνων Dialoge waren. Dass dieselben durchweg appellativisch, wie unter den pseudo-platonischen die Ἀντερασταί, und nicht durch Eigennamen bezeichnet wurden, spricht nicht gerade für eine lebendige Charakteristik der Gesprächspersonen. Vgl. auch den Ἀποκαρτερῶν des Hegesias und das dazu S. 316 f. bemerkte; ausserdem S. 340 f. Ueber Ἑρμῆς und Μήδεια s. die folg. Anm.

4) Von den »sympotischen Dialogen« war in dieser Hinsicht schon oben S. 366 die' Rede. Auch die Πολιτεία Λακωνική könnte er im Anschluss an Xenophon verfasst haben. Ueber den Titel Θυέστης, der bei Diog. VII 36 zwischen περὶ ἀσεβείας und περὶ ἐρώτων erscheint, kann man im Zweifel sein, ob dadurch eine Behandlung der Thyestessage als Inhalt der Schrift angedeutet wird (περὶ ἀσεβείας könnte dann der Nebentitel sein und der Titel wäre gewählt wie in den pseudo-platonischen Minos

des Persaios sich insbesondere der Geschichte des Dialogs zuwandte, ergiebt sich aus der Kritik, die er an den Dialogen des Aischines übte (Diog. II 61. Unterss. zu Cic. phil. Schr. II 77). Auch auf seine Schüler verpflanzte er dasselbe. Einer

Hermagoras. derselben, Hermagoras aus Amphipolis, hatte Dialoge geschrieben (Suidas u. Ἑρμ.), darunter einen »Hundefeind« (Μισοκύων)[1]), der offenbar ein Gegenstück zum »Einfaltshund« und zu den verschiedenen anderen Arten, in die die Gattung der Hundephilosophen zerfiel (s. o. S. 388), sein sollte und ausserdem durch seine appellativische Bezeichnungsweise ebenso wie die gleichartigen Titel Herillscher Schriften (S. 401, 3) auf die Zeit hinweist, in der auf einem verwandten Gebiet, dem der Komödie, längst typische Figuren an die Stelle der alten historischen getreten waren.

Pythagoreische Fälscher-Literatur. Wenn die allerdings unsichere Vermuthung (Zeller Phil. d. Gr. I⁴ 259 Anm.) richtig ist und Eigennamen wie Helothales, worunter der Vater des Komödiendichters Epicharm gemeint ist, und Kroton (Diog. L. VIII 7), als Titel von Schriften, auf die Gesprächsform deuten, so würde damals, schon im dritten Jahrhundert, der Dialog auch in die pythagoreische Fälscherliteratur Eingang gefunden haben. Die pythagorisirenden Dialoge Platons und des Pontikers Herakleides konnten ihr ein Sporn und Muster sein.

Eratosthenes. Dasselbe historische Interesse konnte auch die alexandrinischen Gelehrten wieder dem Dialoge zuführen. Das Symposion, das Aristophanes von Byzanz verfasst zu haben scheint (S. 361, 2) mag zum Theil eine Nebenfrucht der gelehrten Arbeit sein, die er den platonischen Dialogen zuwandte. Auch an Vorbildern in Alexandria selber fehlte es aber nicht.

und Hipparchos o. S. 330) oder Thyestes eine der Gesprächspersonen war. Das letztere würde durch Vergleichung von Herills Schriften Ἑρμῆς und Μήδεια empfohlen werden. Herill und Persaios würden dann der herrschenden Mode, Alles in mythologisches Kostüm zu hüllen, eine Concession gemacht haben. Richteten der Thyestes sowohl als die Medeia sich vielleicht gegen die gleichnamigen Stücke des Kynikers Diogenes? Ueber diese s. Weber Leipz. Studd. X 145 f. u. 147 f., vgl. aber auch oben S. 387, 2. Von den mythischen Dialogen des Ariston von Keos, die derselben Zeit angehören, war schon S. 331 f. die Rede.

1) Vgl. noch Unterss. zu Cic. phil. Schr. II 62, 1.

Schon vor der Zeit des Aristophanes hatte dort Hegesias, der unter dem zweiten Ptolemäer (283—246) lebte, seinen Ἀποκαρτερῶν verfasst (s. o. S. 316 f. 348, 1). Hauptsächlich aber konnte für Aristophanes der Vorgang seines Lehrers Eratosthenes (c. 276—196) bestimmend sein. Dieser grosse Gelehrte, der sich auch als Dichter versucht hat, mochte in der dialogischen Form ein Mittel erblicken — ähnlich wie in späterer Zeit David Strauss und Giacomo Leopardi — das sowohl den Forscher in ihm als den Poeten befriedigte. Was er in Athen, wo er einen grossen Theil seiner Lehrjahre verbrachte, sah und erlebte, konnte ihn in der Wahl jener Form nur bestärken. Unter den Philosophen, die er dort kennen lernte, traten am Meisten Arkesilaos und, Zenons abtrünniger Schüler, Ariston von Chios hervor (Strabo I p. 15) und verdankten ihren Ruhm nicht irgend welchen Schriften sondern der geistreichen und schlagfertigen Rede des persönlichen Verkehrs: ihr an Sokrates erinnerndes Bild konnte wohl in ähnlicher Weise die literarische Produktion des Dialogs anregen. Ausserdem war Eratosthenes' Stellung zur Philosophie nicht der Art, dass er Neigung haben konnte, eine bestimmte Ansicht consequent durchzuführen und systematisch auszugestalten; die Bewunderung für Arkesilaos und Ariston vereinigte sich bei ihm nicht bloss mit derjenigen für Bion, sondern auch mit dem Bekenntniss der stoischen Lehre [1]).

Stellung zur Philosophie.

1) Wenigstens hat ihn Strabo für einen Stoiker zenonischen Bekenntnisses gehalten, da er ihn I p. 15 Ζήνωνος τοῦ Κιτιέως γνώριμος nennt: in welchen Worten γνώριμος nur dann einen Sinn hat, wenn es in der abgeblassten Bedeutung eines Anhängers überhaupt, nicht gerade eines unmittelbaren Schülers genommen wird. Wilamowitz Antigon. v. Kar. S. 310, 21, der auf Grund der Strabo-Stelle den Stoicismus des Erastothenes leugnet, hat auf jenen Ausdruck gar nicht Rücksicht genommen und dafür ungebürliches Gewicht auf Strabos μόνον μέχρι τοῦ δοκεῖν gelegt, worin doch nicht liegt, dass er überhaupt nicht zur stoischen Philosophie gehörte, sondern nur, dass er dem Stoiker Strabo darin nicht konsequent genug war. Diesen Stoicismus scheint mir noch weiter zu bestätigen, was uns über die Psychologie des Eratosthenes von Jamblichos bei Stob. ecl. I p. 904 berichtet wird (vgl. dazu Bernhardy, Eratosth. S. 194): denn stoisch scheint mir doch zu sein, dass er einen körperlosen Zustand der Seele leugnete und an die Stelle eines Uebergangs der Seele aus diesem in irgendwelche Körper den Uebergang aus feineren Körpern in solche

Seine Gelehrsamkeit hatte ihn zum Eklektiker gemacht: wie von allen Wissenschaften, so hatte er auch von jeder Philosophie gekostet. Er war daher im eigenen Interesse angewiesen, der Vertheidiger Bions zu werden allen denen gegenüber, die dessen Philosophiren zu buntscheckig fanden (S. 377, 3).

Schriften. Auch in seinen Schriften mögen die Einflüsse der verschiedensten Philosophen zu Tage getreten sein. In der Schrift »über Güter und Uebel (περὶ ἀγαθῶν καὶ κακῶν) so wie in der »über Reichthum und Armuth« (περὶ πλούτου καὶ πενίας)[1]) mag er den kynischen Stoiker oder Aristoneer herausgekehrt haben. Anderwärts dagegen, wenn er den Dichtern jede Absicht, belehren zu wollen, abstreitet und das Ziel ihrer Kunst lediglich in der Rührung und Leitung des menschlichen Herzens (ψυχαγωγία) erblickt (Strabo I 2, 3 p. 15), erscheint er vielmehr als Peripatetiker[2]). Auch Platoniker könnte man ihn deshalb nennen; als solcher wird er uns gleich noch weiter begegnen.

Dialoge. Wer in dieser Weise nicht auf ein einzelnes Gebiet des Wissens sich beschränkt, um dasselbe nach allen Seiten auszuschreiten, sondern bald hier bald dort weilt und im Vorübergehen an die verschiedensten Gegenstände und Probleme rührt, für den ist, wenn er schriftstellern will, die Form des Dialogs wie geschaffen. Leider ist, was wir über die Dialoge des Eratosthenes erfahren, sehr wenig. Ein kleines aus der »Arsinoë« erhaltenes Gespräch (Athen. VII 276 A f.) hat zu der Meinung geführt (Bernhardy Eratosth. 197), dass wir auch unter diesem Titel einen Dialog zu suchen haben, der dann zur Zeit des alexandrinischen Dionysosfestes spielen und dessen Hauptperson die ägyptische Königin des Namens sein würde. Ebenso möglich ist aber dass uns hier eine jener zahlreichen Schriften biographischer Art vorliegt, die zur Charakteristik ihres Helden kleine Gespräche einstreuten und hierdurch obendrein die Lectüre würzten. Die »Arsinoë« war also derselben Art wie der »Ariston« (Athen. VII 281 C. f.) und setzte ebenso dem

gröberen Stoffes setzte; die von Hiller Philol. XXX S. 71 f. angeführte Stelle des platonischen Tim. p. 92 A beweist nur, dass Eratosthenes trotz seines Stoicismus doch auch die Fühlung mit Platon nicht verlieren wollte.

1) Bernhardy, Eratosthenica S. 195 f. Krische, Die theologischen Lehren der griech. Denker S. 413, 1.

2) Vgl. auch Lehrs de Aristarch. stud. Hom.³ S. 243.

alexandrinischen wie dieser dem athenischen[1]) Aufenthalt des Eratosthenes ein Denkmal. Den letzteren liess Eratosthenes aber auch noch in anderen Schriften durchblicken.

Dies gilt vor allen Dingen von dem Platonikos. Der Titel ist auch nach Hillers Darlegung (Philol. XXX 68) noch nicht aufgeklärt: denn eine Schrift, welche der Erklärung eines platonischen Werkes dient, kann darum noch nicht selber »platonische Schrift« genannt werden. Was uns geradezu als aus dieser Schrift stammend überliefert wird, ist wenig und auf zwei Fragmente beschränkt. Das wichtigere derselben (Theo Expos. rer. math. S. 2 ed. Hill.) erzählt uns, dass die Delier einst ein Orakel empfingen, sie würden von einer unter ihnen wüthenden Pest dann befreit werden, wenn sie den Altar verdoppelt hätten; in Verlegenheit, wie sie dies anfangen sollten, seien sie zu Platon gekommen und hätten diesen um Rath gefragt; der aber habe sie zurecht gewiesen, dass der Gott gar nicht die Verdoppelung des Altars verlange, sondern ihnen und den Hellenen überhaupt die Vernachlässigung der Mathematik und Geometrie zum Vorwurf mache. Mit diesem Bericht schien zu streiten (Bernhardy, Eratosth. S. 168. Hiller Philol. XXX 67) der Brief des Eratosthenes an den König Ptolemaios (Bernhardy S. 177). Hiernach schicken die Delier ebenfalls nach Athen, wenden sich an die Mitglieder der Akademie; aber nur die Schüler Platons Archytas, Eudoxos und Menaichmos werden genannt, nicht er selbst, und diese begeben sich auch sogleich an die Arbeit, das Problem der Verdoppelung des Kubus zu lösen. Der Widerspruch zwischen dieser Erzählung und derjenigen Theons ist indessen nur scheinbar. Wer einen solchen behauptet, übersieht den Zusatz in dem Briefe, dass die Bemühungen der genannten Platoniker erfolglos gewesen seien, dass sie wenigstens eine praktische Lösung, wie die Delier sie brauchten, nicht gefunden hätten[2]). Dies war der Moment, wo der Natur der Dinge nach Platon selber eintreten musste,

Platonikos.

1) Polemon freilich bestritt diesen Aufenthalt vermöge einer masslosen Kritik, die an die der modernen Pausanias-Kritiker erinnert.

2) Συμβέβηκε δὲ πᾶσιν αὐτοῖς ἀποδεικτικῶς γεγραφέναι· χειρουργῆσαι δὲ καὶ εἰς χρείαν πεσεῖν μὴ δύνασθαι πλὴν ἐπὶ βραχύ τι τοῦ Μεναίχμου καὶ ταῦτα δυσχερῶς.

und wie wir aus dem Berichte Theons ersehen, that er dies, um die Delier zu schelten, weil sie den Sinn des Orakels nicht verstanden hätten. Denn wie eben die Erfolglosigkeit der Bemühungen seiner Schüler beweise, verlange dasselbe überhaupt keine praktische Lösung des Problems, sondern eine rein theoretische, d. h. es fordere zum Studium der reinen Mathematik auf. Aber, wird man sagen, vor Allem musste Platon seine Schüler schelten, dass sie auf die Forderung der Delier eingegangen waren! Und dass er dies gethan, beweisen andere Fragmente der gleichen Tradition. Nach Plutarch (Quaest. Conv. VIII 2 p. 718 f.) tadelte Platon den Eudoxos Archytas und Menaichmos, dass sie eine mechanische Lösung jenes Problems versucht hatten[1]; der Nutzen der Geometrie gehe so verloren, wenn sie in die Sinnenwelt herabgezogen werde und sich nicht in der Höhe halte bei den ewigen unkörperlichen Urbildern, in deren Nähe allein Gott selbst wahrhaft Gott sei[2]. — In dieser zusammenhängenden Tradition ist anstössig, dass der Pythagoreer Archytas als Schüler Platons in der Akademie erscheint (Zeller I 267, 5[4]). Auch die Pest auf Delos, die den Anlass zur Befragung des Orakels gab, hat man längst als eine poetische Fiction bezeichnet (C. Blass de Platone math. S. 27, 31). Die Antwort aber auf die Frage, wie dergleichen in den Platonikos des Eratosthenes kam, liegt darin, dass dieser ein Dialog war und als solcher nicht streng an die historische Wahrheit gebunden. — Diese Annahme erklärt uns nun auch den Titel: Πλατωνικός, nämlich λόγος, ist ebenso aufzufassen wie Σωκρατικὸς λόγος und ein Dialog ist gemeint, in dem Platon die Hauptrolle spielte und dessen Scene die Akademie war. — Das Motiv für diesen Dialog konnte Eratosthenes theils der histo-

1) Von dem Rufe, dessen sich die Fertigkeit des Archytas in der Mechanik wenigstens im späteren Altherthum erfreute, zeugt Favorinus bei Gellius X 12, 10.

2) Διὸ καὶ Πλάτων αὐτὸς ἐμέμψατο τοὺς περὶ Εὔδοξον καὶ Ἀρχύταν καὶ Μέναιχμον εἰς ὀργανικὰς καὶ μηχανικὰς κατασκευὰς τὸν τοῦ στερεοῦ διπλασιασμὸν ἀπάγειν ἐπιχειροῦντας — — ἀπόλλυσθαι γὰρ οὕτω καὶ διαφθείρεσθαι τὸ γεωμετρίας ἀγαθὸν αὖθις ἐπὶ τὰ αἰσθητὰ παλινδρομούσης καὶ μὴ φερομένης ἄνω μηδὲ ἀντιλαμβανομένης τῶν ἀϊδίων καὶ ἀσωμάτων εἰκόνων, πρὸς αἷσπερ ὢν ὁ θεὸς ἀεὶ θεός ἐστι. Ebenso Plut. Marc. 14.

rischen Tradition[1]), die etwa die Form einer Chrie hatte, entnehmen, theils Aeusserungen Platons über den Nutzen der Mathematik und die ungebührliche Vernachlässigung derselben, namentlich der Stereometrie, von Seiten der hellenischen Staaten[2]). Eratosthenes trat durch diesen Dialog für Platon und insbesondere seine Auffassung der Mathematik ein und vielleicht hat dies mit dazu beigetragen, ihm den Namen des »zweiten oder neuen Platon« (δεύτερος ἢ νέος Πλάτων Suidas), zu verschaffen. Später scheint er allerdings anderer Ansicht geworden zu sein[3]).

Für den philosophischen Standpunkt, den Eratosthenes in Athen einnahm, haben wir noch ein Zeugniss in einem der pseudo-platonischen Dialoge, »den Nebenbuhlern« (Ἀντερασταί). Dass dieser Dialog zu Eratosthenes in einer gewissen Beziehung stehe, hat man bereits erkannt[4]); die Beziehung reicht aber

Pseudo-Platons Ἀντερασταί.

1) Dass wenigstens der Kern einer solchen vorhanden war, scheint mir Plutarch de genio Socratis c. 7 zu beweisen. Hier wird im Grunde von den Deliern und Platon dieselbe Geschichte erzählt d. h. die Idee ist dieselbe, aber freilich die Ausführung in den einzelnen Umständen ganz verschieden, wie z. B. πολεμὸς καὶ κακὰ an die Stelle der Pest bei Eratosthenes getreten sind.

2) Eine solche Aeusserung, auf die Hiller Philol. XXX S. 67 hingewiesen hat, steht Rep. VII 528 A f. An dieser Stelle fand man später eine Hindeutung auf das Verdienst des Archytas. So ist wohl zu erklären, was wir über diesen Pythagoreer, der von Platon nirgends mit Namen genannt wird, bei Diog. L. VIII 83 lesen: καὶ ἐν γεωμετρίᾳ πρῶτος κύβον εὗρεν, ὥς φησι Πλάτων ἐν Πολιτείᾳ.

3) Wenigstens in dem Briefe an Ptolemaios lässt er sich auf die von Platon verpönte mechanische Lösung des Problems ein. Auch wenn der Brief echt wäre, würde sich dies auf die im Text angegebene Weise erklären lassen. Nach Hiller Eratosth. carm. rell. S. 123 ist auch mir die Echtheit zweifelhaft (vgl. indessen jetzt U. v. Wilamowitz-Möllendorff Nachr. d. Gött. Ges. 1894 S. 1 ff.). Der Verfasser des Briefes scheint aber eratosthenische Schriften benutzt zu haben. Die Erzählung von den Deliern und ihrer Anfrage in der Akademie entnahm er dem Πλατωνικός, die Lösung des Problems, welche dann Eratosthenes gibt, vielleicht einer besonderen Schrift desselben, die sich an den König Ptolemaios wandte. Das letztere anzunehmen, bin ich auch deshalb geneigt, weil es nahe liegt in Ptolemaios denjenigen zu sehen, dem zu Liebe Eratosthenes sich herbeiliess, von der Höhe des platonischen Mathematikers herabzusteigen, gerade wie Archimedes dies dem Hieron zu Gefallen that nach Plutarch Marcell. 14.

4) Christ, Abhh. der Münch. Ak. philos. philol. Cl. 17, 509.

weiter als man angenommen hat und geht in umgekehrter Richtung, so dass der Verfasser des Dialogs den Eratosthenes im Auge hatte, nicht der Beiname, den man Eratosthenes gab, mit Rücksicht auf den Dialog bestimmt wurde[1]). Pentathlos hiess Eratosthenes, wegen seiner Vielseitigkeit, weil er zwar mit allen Wissenschaften bis zu einem gewissen Grade vertraut war, mit keiner aber so, dass er es in ihr mit den betreffenden Spezialisten aufnehmen konnte; dieselbe Bezeichnung und aus dem gleichen Grunde wird in dem Dialog auf den Philosophen überhaupt angewandt (p. 135 E f. 139 D). Was aber über den Philosophen überhaupt in dem Dialoge gesagt wird, das hat zugleich seine Verwirklichung gefunden in der Person des einen der beiden Liebhaber, der als der Philosoph dem Gymnastiker gegenüber gestellt wird (p. 133 B. 139 A). Er ist also auch der philosophische Pentathlos d. h. Eratosthenes[2]) und zwar repräsentirt er diesen genau auf dem Standpunkt, den derselbe in Athen einnahm. Denn nicht bloss

1) Erleichtert wird diese Annahme durch den von Christ a. a. O. S. 471 gegebenen Nachweis, dass dieser Dialog erst später, nach Aristophanes von Byzanz, der Sammlung der platonischen Schriften eingefügt worden ist. Für die Zeitgenossen waren die Beziehungen auf Eratosthenes zu deutlich, als dass sie ein solches Werk für platonisch hätten gelten lassen können.

2) Die Philosophie ist ihm πολυμάθεια (p. 133 D). Als Gewinn dieser vielseitigen Bildung wird im Dialog p. 135 D bezeichnet δοκεῖν χαριέστατον εἶναι καὶ σοφώτατον τῶν ἀεὶ παρόντων ἐν τοῖς λεγομένοις τε καὶ πραττομένοις περὶ τὰς τέχνας. Nach Strabos Urtheil I p. 15 hat es aber auch Eratosthenes in der Philosophie nur bis zum Scheinen gebracht (μόνον μέχρι τοῦ δοκεῖν προϊόντος). Mit andern Worten, der Philosoph des Dialogs und Eratosthenes nach Strabos Urtheil verdienten den Namen eines Philosophen nur in so fern, als man unter Philosophie eine gewisse allgemeine Bildung verstand. Daher heisst es im Dialog, der Philosoph werde keine Disciplin wirklich gründlich betreiben und gleichsam ihr Sklave werden (p. 136 A: ἔστι γὰρ ἀτεχνῶς τοιοῦτος οἷος μὴ δουλεύειν μηδενὶ πράγματι μηδ' εἰς τὴν ἀκρίβειαν μηδὲν διαπεπονηκέναι ὥστε διὰ τὴν τοῦ ἑνὸς τούτου ἐπιμέλειαν τῶν ἄλλων ἁπάντων ἀπολελεῖφθαι ὥσπερ οἱ δημιουργοὶ ἀλλὰ πάντων μετρίως ἐφῆφθαι), und auch von Eratosthenes sagt Strabo a. a. O., seine ganze Philosophie habe darin bestanden, dass er sich von dem Betriebe der Einzelwissenschaften ab- und zu einer freieren Thätigkeit, mehr nur einem Spiel und einer Erholung des Geistes gewandt habe (ἢ καὶ παράβασίν τινα ταύτην ἀπὸ τῶν ἄλλων τῶν ἐγκυκλίων πεπορισμένου πρὸς διαγωγὴν καὶ παιδιάν).

fehlt das mathematische Interesse nicht[1]), sondern er hält es auch unter seiner Würde, irgendwo zum Handwerk herabzusteigen[2]). Darum bleibt er auch ohne Namen, da er in einem Gespräch mit Sokrates unter dem des Eratosthenes nicht eingeführt werden konnte und ein fremder Name die Beziehung auf Eratosthenes verdunkelt haben würde. Das Gespräch ist eine Streitschrift aus den Kreisen der Akademie, die gegen den neuen Platon im Namen des alten sokratischen protestirte. Glaubte Eratosthenes im Sinne Platons zu handeln, wenn er Ausbreitung des Wissens über alle Gebiete forderte, zugleich aber vor einem zu tiefen Eindringen in das Detail der Einzelwissenschaften warnte, so wird vom Verfasser eine solche Vielwisserei, die nirgends zu Hause und nirgends brauchbar ist, verworfen und dafür die Philosophie vielmehr in eine gewisse Kunst der Lebensführung, sei es des öffentlichen oder privaten, gesetzt[3]). Das ist aber eine Auffassung der Philosophie, die der Richtung, welche die Akademie seit Polemon genommen hatte, vollkommen entspricht.

1) Von den beiden Knaben heisst es p. 132 A: ἐφαινέσθην μέντοι ἢ περὶ Ἀναξαγόρου ἢ περὶ Οἰνοπίδου ἐρίζειν· κύκλους γοῦν γράφοντες ἐφαινέσθην καὶ ἐγκλίσεις τινὰς ἐμιμοῦντο τοῖν χεροῖν ἐπικλίνοντε καί μάλ' ἐσπουδακότε. Es handelt sich also um mathematische Probleme. An dieser Beschäftigung, die der gymnastische Liebhaber verachtet, bezeigt der philosophische p. 132 C ein desto grösseres Interesse.

2) Die χειρουργία wird verpönt p. 135 B gerade wie im Platonikos s. o. S. 405, 2. 406, 2.

3) P. 138 C: καὶ μία τέχνη ἐστὶ βασιλική, τυραννική, πολιτική, δεσποτική, οἰκονομική, δικαιοσύνη, συφροσύνη. In dieser Kunst (τέχνη st. ἐπιστήμη) wie vielleicht der Anhänger des Arkesilaos absichtlich sagt, soll der Philosoph nicht mehr die zweite, sondern immer die erste Rolle spielen p. 138 Df. Von allem Wissensqualm entladen bedarf sie nur der Selbsterkenntniss p. 138 A, der Kenntniss des menschlichen und insbesondere des eigenen Lebens p. 137 Cff. Eben darauf dringt aber auch Arkesilaos bei Plutarch de tranqu. am. 9 Schl. p. 470 A: οἱ δὲ πολλοὶ ποιήματα μέν, ὡς ἔλεγεν Ἀρκεσίλαος, ἀλλότρια καὶ γραφὰς καὶ ἀνδριάντας, οἴονται δεῖν ἀκριβῶς καὶ κατὰ μέρος ἕκαστον ἐπιπορευόμενοι τῇ διανοίᾳ καὶ τῇ ὄψει θεωρεῖν, τὸν δ' αὑτῶν βίον ἔχοντα πολλὰς οὐκ ἀτερπεῖς ἀναθεωρήσεις ἐῶσιν, ἔξω βλέποντας ἀεὶ καὶ θαυμάζοντες ἀλλοτρίας δόξας καὶ τύχας, ὥσπερ μοιχοὶ τὰς ἑτέρων γυναῖκας, αὑτῶν δὲ καὶ τῶν ἰδίων καταφρονοῦντες. Dass er sich gegen das unzeitige Vielwissen wandte, ist vielleicht auch in den allerdings nicht ganz klaren Worten des Diog. L. IV 36 ausgesprochen: ἤχθετο οὖν δὴ τοῖς μὴ καθ' ὥραν τὰ μαθήματα ἀνειληφόσι.

Athenische Dialoge des Eratosthenes.

Nur vermuthen lässt sich, dass auch noch andere Dialoge des Eratosthenes in Athen spielten oder doch dem Aufenthalt des Eratosthenes in jener Stadt ihre Entstehung verdankten. Das gleiche gilt von den Briefen: denn auch auf diesem an das dialogische angrenzenden Gebiet hatte sich Eratosthenes versucht. Besonders sei hier die Schrift »an Baton« (πρὸς Βάτωνα) erwähnt (Diog. VIII 89): wenigstens liegt es nahe, unter diesem Baton den Komödiendichter des Namens zu verstehen, dessen Fragmente noch jetzt verhältnissmässig zahlreiche Anspielungen auf die Philosophen seiner Zeit enthalten (Meineke hist. crit. S. 481) und der uns ausserdem als ein eifriger Anhänger des Arkesilaos bekannt ist[1]).

Brief an Baton.

Eratosthenes in Alexandria.

Dass Eratosthenes in Alexandria der ganz veränderten Umgebung Zugeständnisse machte, ist ohne Weiteres anzunehmen (s. auch S. 407, 3). Unter der üppigen Blüthe der Einzelwissenschaften erstickte dort die Philosophie. Dass er aber auch hier die Erinnerungen an Athen nicht aufgegeben und namentlich an Platon festgehalten hat, dafür bürgt uns sein Schüler Aristophanes von Byzanz, der in der platonischen Literatur als der Ordner der Dialoge nach Trilogien bekannt ist.

1) Plut. de adul. et am. 11 p. 550. Recht überlegt ergibt das Obige die angeführte Stelle. Bestätigt wird es durch die Fragmente, in denen man wohl die Kyniker, Stoiker, Epikureer verhöhnt findet, aber keinen Skeptiker.

V. Wiederbelebung des Dialogs.

1. Anfänge derselben bei den Griechen.

Die neuen Sophisten haben wir kennen gelernt. Unsere Erwartung, einem neuen Sokrates zu begegnen, wird über die Maassen erfüllt: statt eines einzigen treten uns mehrere entgegen. Die geistreiche aber oberflächliche Verhöhnung aller Philosophie und Theorie verwandelt sich in eine principielle und durchgeführte Kritik derselben so wie jeder vermeintlichen Quelle unseres Erkennens. Hierin trifft Pyrrhon mit den akademischen Skeptikern zusammen. Aber auch Dogmatiker, wie die Stoiker, wollen doch gegenüber einer ins Kraut geschossenen Gelehrsamkeit vor Allem wieder auf das Eine, was Noth thut, auf die sittliche Tüchtigkeit des Menschen, hinweisen und berühren sich insofern mit ihren Gegnern, den Skeptikern. In ihnen Allen regt sich, ihnen selbst mehr oder minder bewusst, der Geist des Sokrates: durch das Lesen seiner Gespräche war Zenon, der Stifter der Stoa, der Philosophie gewonnen worden, an ihn erinnert noch mehr in seinem Wesen und durch seine Lehre Ariston von Chios und Arkesilaos und Karneades glaubten ohne Zweifel die sokratische Methode in der Akademie wieder zu Ehren gebracht zu haben. Auch ein äusserlicher, wenn auch nicht unwesentlicher Zug im Bilde des alten Sokrates kehrt bei diesen Neu-Sokratikern wieder, dass sie sich nämlich jeder literarischen Thätigkeit enthalten: vor der Masse von Literatur, die man damals bequemer als früher auf den grossen Bibliotheken überblicken konnte und die in ihren Augen nur ein Speicher unnützer Gelehrsamkeit war, mochte sie ein Grauen anwandeln und alle Schrift wie einst dem platonischen Sokrates

Erneuerung der Sokratik.

so auch ihnen als eine Beförderin todten Wissens gefährlich erscheinen. Das Aufzeichnen ihrer Gedanken blieb ihren Schülern überlassen: so wurde Timon der Verkünder von Pyrrhons Lehre, so sammelte man die Gleichnisse Aristons und überlieferte der Nachwelt die Reden und Vorträge des Arkesilaos und Karneades. Auch noch ein Stück weiter können wir das Zusammengehen der neuen sokratischen Literatur mit der alten verfolgen. Wie früher begnügte man sich auch jetzt nicht mit blossen historischen Aufzeichnungen und deren Sammlung, sondern wo man vor die Lösung eines Problems gestellt war, oder sonst irgendwie veranlasst wurde, sich über einen Gegenstand auszusprechen, berief man sich auf das, was der Lehrer bei einer ähnlichen Gelegenheit geäussert hatte und kam so unvermerkt dazu, diesem die eigenen Gedanken in den Mund zu legen. In dieser Weise richtete Kleitomachos eine Trostschrift an seine Mitbürger, die Karthager, nach der Zerstörung ihrer Stadt, indem er ihnen darin erzählte, wie jemand den Satz aufgestellt, der Weise werde durch die Eroberung seiner Vaterstadt in Bekümmerniss gerathen, und was dann Karneades alles dagegen gesagt habe (Cicero Tusc. III 54).

Theorie des Dialogs. Freilich von sokratischen Dialogen waren alle solche Aufzeichnungen noch weit entfernt. Der gesunkenen Kunst wieder aufzuhelfen, bemühte sich auch in diesem Falle die Theorie. Die Theorie des Dialogs hat verschiedene Phasen durchgemacht. Die erste besteht darin, dass man sich des Werthes und der Bedeutung der Gesprächs-Methode bewusst wurde. (Xenophon.) Dieses Bewusstsein finden wir schon bei Xenophon (Mem. IV 5, 11 f. 6, 1); es mag mehr oder minder allen Sokratikern eigen gewesen sein und z. B. auch in der Schrift des Antisthenes (Antisthenes.) περὶ τοῦ διαλέγεσθαι seinen Ausdruck gefunden haben. Sokrates selber wird zu seinen Gesprächen mehr durch einen genialen Instinkt geführt worden sein[1]; erst seine Schüler fanden heraus, dass in diesen Gesprächen sich sein Wesen am reinsten und vollkommensten offenbart habe. Keiner hat dieser Meinung so unumwunden Ausdruck gegeben wie Platon, (Platon.)

1) Es gilt hier dasselbe, was Steinthal Gesch. der Sprachw. S. 117 f. über die wissenschaftliche Methode des Sokrates bemerkt.

in dessen Darstellung alles Reden des Sokrates zum Gespräch wird. Platon ist ausserdem für uns der Erste, der ein Urtheil über geschriebene Dialoge, den Dialog in der Literatur ausspricht, wenn er dergleichen als ein schönes Spiel (παιδιά) des Geistes bezeichnet[1]).

Hieran knüpfte Aristoteles an. Lag in jenem Urtheil eine Geringschätzung der wissenschaftlichen Bedeutung des geschriebenen Gesprächs, so ging Aristoteles weiter und übertrug dieselbe auch auf das mündliche: etwas Anderes ist das Lehren und etwas Anderes das Führen eines Gesprächs, sagt er einmal[2]) und tritt damit zu seinem Lehrer, der die Gesprächsmethode für die allein zur wahren Belehrung führende ausgegeben hatte, in den denkbar schroffsten Gegensatz. Die Theorie des Fragens und Antwortens erscheint bei ihm zuerst als ein Kapitel der Rhetorik[3]). Aber in jenem Urtheil Platons liegt neben der Bezeichnung der wissenschaftlichen Bedeutung des Dialogs auch ein Hinweis auf den künstlerischen Charakter[4]). Auch diese Bemerkung seines Lehrers hat sich Aristoteles zu Nutze gemacht und mit noch grösserer Entschiedenheit als er »die sokratischen Reden« unter die nachahmenden d. i. poetischen Darstellungen gerechnet[5]). Wie Aristoteles nicht Aristoteles.

1) Phaidr. p. 276 D f. u. Schaarschmidt, Sammlung d. plat. Schr. S. 133 ff. o. S. 180.

2) Top. 10 p. 171 b 1: ἕτερον τὸ διδάσκειν τοῦ διαλέγεσθαι.

3) Rhet. III 18 vgl. Spengel. Rh. M. V (1847) S. 558. Auf die Gespräche und den Verkehr der Menschen unter einander nimmt auch Anaximenes in seiner Rhetorik Rücksicht, vgl. Usener Quaestt. Anaxim. S. 31 f. Doch sind die Rhetoren mit ihren Regeln über das Gespräch zunächst nicht weit gekommen, wie Cicero de off. I 132 lehrt: contentionis praecepta rhetorum sunt, nulla sermonis; quamquam haud scio an possint haec quoque esse.

4) Dies hat Schaarschmidt, Sammlung S. 130 ff. richtig erkannt, aber übertrieben.

5) Nur so lässt sich meines Erachtens die bekannte Stelle der Poetik 1 p. 1447 b 9 ff. verstehen und dieser Auffassung fügt sich auch die andere Stelle aus dem Dialog über die Dichter bei Athen. XI p. 505 C. Ferner kommt in Betracht, dass Aristoteles nach Diog. L. III 37 das Wesen der platonischen Dialoge als ein auf der Grenze von Poesie und Prosa schwebendes bezeichnete. Τὸ μιμητικὸν rechnet zu den Eigenthümlichkeiten der sokratischen Gespräche auch Demetr. de eloc. 298, in welcher Schrift doch Vieles auf peripatetischer Tradition beruhen dürfte.

leicht einen Gegenstand betrachtete, den er nicht von allen Seiten ins Auge fasste, so hat er sich auch hinsichtlich des Dialogs nicht mit der logischen und ästhetischen Theorie begnügt, sondern fügte ihr die literarhistorische Betrachtung hinzu, indem er Alexamenos von Teos den ersten nannte, der sokratische Dialoge verfasst habe[1]).

Nachfolger des Aristoteles.

Die Späteren haben diese von Aristoteles gewiesenen Wege noch weiter verfolgt. Die logische Theorie wurde um die Wette in den Schulen der Rhetoren und Philosophen weiter gebildet[2]). Schon früh achtete man sodann auf das viele Unhistorische in den Dialogen der Sokratiker, namentlich Platons[3]), und liess dadurch, wenn dies auch nicht die nächste Absicht war, die poetische Natur derselben nur desto stärker hervortreten. Dass diese Theorie wahrscheinlich auch auf die Praxis des Dialogs, wie wir sie kennen gelernt haben, Einfluss geübt hat, kann hier nur angedeutet werden.

Philologische Richtung.

Immer weiter griff namentlich die literarhistorische Betrachtung um sich und wandte sich auch den einzelnen Dialogen zu. Dadurch schlug sie, wie sich dies namentlich in Dikaiarchs Urtheil über den Phaidros zeigt[4]), in die philologische um, welche letztere erst im alexandrinischen Zeitalter in rechten Gang kam. Jetzt fing man an den ganzen Nachlass der Sokratiker, namentlich Platons zu mustern, suchte Echtes

1) Diog. Laert. III 48. o. S. 100, 2.

2) Vgl. die an einen Dialog des Aischines angeknüpfte Erörterung Cicero's de inv. I 53 ff. Sogar praktisch wurden in der Gestaltung von Dialogen die Rhetorenschüler geübt, wie sich aus Theons Progymnasm. bei Spengel Rhett. II 90, 1 ff. ergiebt.

3) Schon Theopomp. bei Athen. XI p. 508 C. Auch die Anekdote über den platonischen Lysis (Diog. III 35) gehört hierher.

4) Diog. L. III 38: Δικαίαρχος δὲ καὶ τὸν τρόπον τῆς γραφῆς ὅλον ἐπιμέμφεται ὡς φορτικόν. Wie Dicäarch (vgl. noch Cicero Tusc. IV 34, 71) den Phaidros, so hatte ein anderer Peripatetiker, Praxiphanes, der Schüler Theophrasts den Timaios, wenigstens dessen Anfang, kritisirt nach Proklos p. 5 C: Πραξιφάνης δέ, ὁ τοῦ Θεοφράστου ἑταῖρος, ἐγκαλεῖ τῷ Πλάτωνι πρῶτον μέν, ὅτι πρόδηλον ὂν καὶ τῇ αἰσθήσει γνώριμον τῷ Σωκράτει περιέθηκε τὸ εἷς δύο τρεῖς. τί γὰρ ἐδεῖτο τοῦ ἀριθμεῖν ὁ Σωκράτης ἵνα γνῷ τὸ πλῆθος τῶν ἀπηντηκότων εἰς τὴν συνουσίαν; δεύτερον δέ, ὅτι τὸ τέταρτος ἐξήλλαξε καὶ οὐ συμφωνεῖ τοῖς προειρημένοις. ἀκόλουθον γὰρ τῷ μὲν εἷς δύο τρεῖς τὸ τέτταρες, τῷ δὲ τέταρτος τὸ πρῶτος δεύτερος τρίτος.

von Unechtem zu scheiden und achtete zu diesem Zweck auf die stilistischen und sonstigen Eigenthümlichkeiten der einzelnen Verfasser[1]), ja der einzelnen Werke[2]), was dann wieder für die Bestimmung von deren Abfassungszeit wichtig wurde. Peisistratos von Ephesos (Diog. II 60), dessen Zeit freilich unbestimmt ist, und der Stoiker Persaios[3]) waren in dieser Richtung thätig; vielleicht auch Euphorion (Diog. III 37) und Aristophanes von Byzanz.[4])

Bekannter sind die eindringenden Studien geworden, welche im zweiten Jahrhundert v. Chr. der Stoiker Panaitios dem literarischen Nachlass der Sokratiker widmete[5]). Die minutiöse Sorgfalt, mit der er hierbei verfuhr und die ihn selbst die grammatischen Formen und die handschriftliche Ueberlieferung einzelner Worte nicht vernachlässigen liess, die einschneidende Kritik des Echten und Unechten, die er übte, geht in letzter Linie wohl darauf zurück, dass ihm die sokratischen Gespräche ein Ideal darstellten, dessen einzelne Züge er denn auch nach Gebühr herausgehoben haben wird. Vieles was im späteren Alterthum an Definitionen des Dialogs, an Bemerkungen über Wesen und Werth desselben umläuft, mögen antike Leser schon bei ihm gefunden haben, so wie solche feinere Distinktionen der Gespräche, wie sie in Panaitios.

1) Bis in diese Zeit mögen so feine Beobachtungen zurückgehen, wie sie über die Darstellungsweise des Aristipp, Xenophon, Aischines und Platon sich bei Demetr. de eloc. 296 f. finden.

2) Diog. III 38 über Platons Phaidros, II 61 über den Miltiades des Aischines.

3) Unterss. zu Ciceros philos. Schr. II 78, 1. Von Dialogen Pasiphons, dem ein Theil der angeblich aischineischen nach Persaios gehörte (Diog. II 61 o. S. 316), findet sich eine Spur noch bei Plutarch Nic. 4.

4) Von dem letzteren ist freilich nur die Eintheilung der Dialoge nach Trilogien bekannt (Diog. III 61 f.), was mehr auf eine ästhetische Betrachtungsweise deutet (o. S. 253, 3). Es ist aber wahrscheinlich, dass er den Kreis seiner Beobachtung weiter ausgedehnt und z. B. auch auf die Sprache Platons geachtet hat, so gut wie der Ueberlieferung nach (Unterss. zu Ciceros phil. Schr. II 380 f.) auf diejenige Epikurs. S. auch oben S. 410.

5) Unterss. zu Ciceros philos. Schr. II 360 ff. In wie fern Panaitios sich bei dieser Gelegenheit mit Demetrios von Phaleron berührte und auseinandersetzte, vgl. jetzt noch Rud. von Scala, Die Studien des Polybios I 154 f.

neuerer Zeit z. B. in Diderots Encyclopädie (u. d. W. conversation) versucht worden sind. Nicht zufällig scheint es, dass um dieselbe Zeit[1]) auch die Theorie des halbirten Dialoges, des Briefes, an Artemon ihren Vertreter fand und dass für den Brief ebenso Aristoteles als höchstes Muster aufgestellt wurde[2]), wie für den Dialog die Sokratiker und vor Allen Platon.

Zur Wiederbelebung der dialogischen Formen haben indessen diese theoretischen Bemühungen unmittelbar nichts beigetragen. Panaitios empfahl wohl die sokratischen Dialoge als Mustergespräche, aber nur für das mündliche Gespräch, weshalb davon auch bei Cicero in der Schrift von den Pflichten die Rede ist; zur Abfassung ähnlicher Dialoge wollte er dadurch nicht aufmuntern, wie er denn auch selber, so viel wir wissen, Dialoge nicht geschrieben hat und in seinen Schriften die platonischen Dialoge sich nur um ihres reinen und guten Griechisch willen zum Vorbild nahm. Es fehlte überdiess auch nicht
Rhetoren. an einer Reaktion von Seiten der Rhetoren, denen gegenüber es Philodem nöthig fand, auf die Unentbehrlichkeit des Dialogs hinzuweisen[3]). Somit waren andere Ursachen erforderlich, um den Dialog von Neuem in die Literatur einzuführen.

In den abgeschlossenen Räumen aus dem Staub der Schulen konnte er nicht wieder erstehen, wenigstens nicht mit jugendlicher Lebendigkeit. Was sich hier bilden konnte, waren entweder längere Vorträge, in denen der Lehrer auf eine Frage des Schülers antwortete, von der Art wie sie Timon seinem Lehrer Pyrrhon in den Mund gelegt hatte, oder Reden, in denen gegen eine aufgestellte Behauptung angekämpft wurde, wie dies durch Karneades in den Schriften des Kleitomachos geschah[4]). Der sokratische Geist, so sehr

1) Brzoska de canone decem oratt. Att. S. 62.

2) Vgl. das von Heitz, Die verlorenen Schriften des Ar. S. 284 f. Angeführte; dazu die tadelnden Aeusserungen bei Demetr. de eloc. 228 über Platons und Thucydides' Briefe.

3) Voll. rhetor. S. 241 ff. ed. Sudhaus.

4) Auch Cicero Acad. pr. 137 muss nicht auf einen wirklichen Dialog bezogen werden. Kleitomachos scheint übrigens im Verhältniss zu Karneades die Rolle Xenophons gespielt zu haben. Denn nach Cicero Orator 51 urtheilte Karneades selber: Clitomachum eadem dicere, Charmadam autem eodem etiam modo dicere.

man sich mit ihm brüstete, war doch nicht völlig wieder zurückgekehrt. Am meisten scheinen davon noch Arkesilaos und seine nächsten Schüler besessen zu haben. Sie haben noch etwas von der Lebenslust, von der Freude am geselligen Verkehr und geistreich witzigen Gespräch, die den Ahnherrn der Akademie auszeichnete. Bei Karneades und Kleitomachos ist von dieser echt hellenischen und speziell athenischen übermüthigen Heiterkeit nichts mehr zu spüren. Sie machen den Eindruck von ernsten strengen Männern, die mit unermüdlichem Fleisse und seltenem Scharfsinn sich an den überlieferten Problemen der Wissenschaft mühten, die nur mit ihresgleichen verkehrten, die es aber nicht verstanden in den Alltagsverkehr mit andern Menschen einzutauchen und aus den Wellen solcher zunächst unbedeutender Gespräche den leichten Schaum des Geistes zu schlagen oder auch wohl darin die edleren Perlen neuer Gedanken zu gewinnen. Die Grazien haben ihnen nicht zur Seite gestanden: daher werden von Karneades nicht mehr wie noch von Arkesilaos geistreiche Aussprüche (Chrien) angeführt. Derselbe mied grundsätzlich die Symposien (Diog. L. IV 63), wo Geist und Witz der Früheren so hell geleuchtet hatte[1]). Arkesilaos.

Dieselben oder ähnliche Verhältnisse, denen der Dialog in seiner klassischen Zeit das Leben verdankte, mussten sich wiederholen, wenn er wieder erstarken sollte. Das Schulgezänk schafft keine Dialoge; in die grösseren Kreise des Publicums mussten Probleme allgemeinerer Art getragen und ein Gegenstand des täglichen Gesprächs werden. Nur so kann sich der Dialog, nur so kann sich eine edlere Prosa entwickeln, deren Blüthe dem stärkeren Hervortreten des Dialogs gleichzeitig zu sein pflegt[2]). Das geschah, als die griechische Berührung der Griechen mit den Römern.

1) Auch Cicero de fin. II 1, 2 bestätigt, dass Arkesilaos noch wirkliche Gespräche mit seinen Schülern führte (Diog. L. IV 37), dass aber nach ihm die in den anderen Schulen längst herrschende Weise auch in der Akademie Platz griff und der Schüler irgend einen allgemeinen Satz aufstellte, den der Lehrer in zusammenhängendem Vortrage widerlegte.

2) W. von Humboldt Versch. des menschl. Sprachb. §. 20 S. 246 Pott konnte deshalb umgekehrt sagen, dass der Prosa vom Herabsinken des gebildeten ideenreichen Gesprächs zu alltäglichem oder conventionellem Verfall droht.

Philosophie zu den Römern übertragen wurde. Man kann sich leicht vorstellen, welche Unzahl von lebendigen mündlichen Dialogen die Philosophengesandtschaft des Jahres 155 v. Chr. in Rom zur Folge hatte, wie man was die Gesandten redeten, von Neuem in privaten Cirkeln hier und da durchsprach, wie man namentlich hingerissen von der gewaltigen Dialektik des Karneades sich in zwei Lager schied, die Einen für, die Andern wider die Gerechtigkeit stritten und so auf ganz anderem Boden und zu ganz anderer Zeit das dialogische Bild wieder in die Wirklichkeit trat, das Platons Meisterhand in der Republik gezeichnet hatte. Auch in diesem Falle wie früher zur Zeit des peloponnesischen Krieges in Athen deutet die in den Dialogen sich äussernde Gährung des Denkens auf eine lang anhaltende philosophische Bewegung.

Philosophengesandtschaft.

Pythagoreer.

Doch reichen die Einwirkungen griechischer Philosophie auf die Römer noch weiter zurück. Schon früh war in Rom der Name des Pythagoras bekannt und von einer Revolution, wie sie das Auftreten der Pythagoreer in Grossgriechenland hervorrief, konnten die Römer nicht unberührt bleiben. Mancherlei Spuren führen darauf. Dasselbe setzt auch voraus der unbekannte Verfasser einer Schrift, in der ein Gespräch wiedergegeben war, das in Anwesenheit Platons zu Tarent der Pythagoreer Archytas mit dem Samniten C. Pontius, dem Vater des Siegers bei Caudium, über die Lust (περὶ ἡδονῆς) geführt hatte[1]. Ein anderer Pythagoreer Nearchos soll es dem älteren Cato, als derselbe 209 v. Chr. in Tarent weilte und dort mit ihm Freundschaft schloss, wiedererzählt haben, so wie es ihm selber durch mündliche Ueberlieferung zugekommen war. Nicht unwahrscheinlich ist Niebuhrs Vermuthung[2], dass eben jener Nearchos einen Dialog geschrieben hatte und diesem Dialog entnommen ist was man über das angebliche Gespräch des Archytas und der Uebrigen zu wissen glaubte. Dann würde, wenn wir, was über das persönliche Verhältniss des Nearchos zu Cato berichtet wird, als historisch gelten lassen, die Abfassung dieses Dialogs in eine sehr frühe Zeit, noch in die

Nearchos.

1) Sein Inhalt bei Cicero de senectute 39 ff. vgl. Plut. Cato maj. 2.

2) RG. III S. 250, 373, dem Schwegler RG. I 564, 2 beistimmt.

erste Hälfte des zweiten Jahrhunderts v. Chr. fallen. Doch ist auch die Möglichkeit offen zu halten, dass Nearchos selber nur eine Person im Dialog war, nämlich im einrahmenden Gespräch, das zwischen ihm und Cato geführt wurde und welches den eigentlichen Kerndialog in derselben Weise einschloss oder doch eröffnete, wie wir dies aus dem Phaidon, Euthydem und andern platonischen Werken kennen[1]). In

1) Dafür spricht, dass sonst von einer Schriftstellerei des Nearchos nichts bekannt ist und dass auch Plutarch a. a. O., obgleich er nicht durch Catos Mund spricht und daher auch nicht wie Cicero Anlass hatte jene Schriftstellerei zu ignoriren, doch lediglich von einem persönlich-mündlichen Verkehr zwischen ihm und dem Römer berichtet. Ob nicht auch Cicero, wenn ihm eine Schrift des Nearchos vorlag, den Cato hätte sagen lassen, dass Nearchos dasselbe Gespräch, das er ihm mündlich erzählt, dann auch schriftlich fixirt habe und dass die Lektüre desselben seinen, des Cato, jungen Freunden nur empfohlen werden könne? Keinesfalls lässt sich Niebuhrs Vermuthung so widerlegen, wie dies Zeller, Phil. d. Gr. V³ 82 f. u. I⁴ 313, 2 versucht hat, dass man nämlich den Nearchos in das Reich der Fabel verweist. Der Vortrag des Archytas über die Lust soll aus derselben Schrift des Aristoxenos entnommen sein, aus der Athen. XII 545 B ff. geschöpft ist. Aber was wird dann aus der Anwesenheit Platons in Tarent um das Jahr 349 v. Chr., die gegen die geschichtliche Wahrheit verstösst? Ohne Noth werden wir diesen Irrthum dem Aristoxenos nicht aufbürden und Cicero hatte nicht den geringsten Anlass, etwas der Art zu erfinden, wenn er es nicht schon in einer griechischen Quelle vorfand. Ebenso wenig kann Aristoxenos schon des C. Pontius gedacht haben, der erst durch seinen Sohn ein berühmter Mann wurde; aber auch Cicero hatte nicht den geringsten Grund ihn zu nennen, wenn er nicht über seine Theilnahme am Gespräch etwas überliefert fand. Vollends was konnte Cicero veranlassen, den Namen des Nearchos rein zu erfinden? Zwar der Cato Major ist ein Dialog; aber auch in Dialogen wird doch nicht ins Blaue hinein gelogen, sondern alle Lügen sind gewissermassen Nothlügen, dienen einer bestimmten Absicht, der Absicht aber, welche Cicero in der kurzen Erwähnung jenes Gesprächs verfolgen konnte, würde die Anonymität von Catos Tarentiner Gastfreund eben so gut entsprochen haben als der fingirte Name »Nearchos«. Es bleibt noch das Verhältniss von Ciceros Bericht zu dem kürzeren Plutarchs zu erwägen. Zeller I⁴ 313, 2 nimmt ohne Weiteres an, dass Plutarch nur Ciceros Angabe wiederhole. Wenn derselbe aber den Nearchos als Pythagoreer bezeichnet, so hat er dies nicht von Cicero genommen und dass er sich diese Bezeichnung erfunden habe, werden wir so lange nicht annehmen, als die Möglichkeit bleibt, dass er unabhängig von Cicero aus der gleichen Quelle geschöpft habe. Uebrigens wird so durch die Stelle Plutarchs insbesondere die

diesem Falle liesse sich der Dialog auch einer späteren Zeit zuweisen. Unter allen Umständen kann er als ein frühes und bemerkenswerthes Zeugniss angesehen werden, dass die Berührung der griechischen Philosophie mit den Italikern und insbesondere den Römern es war, die der dialogischen Literatur nicht nur sondern auch der epistolographischen neues Leben einhauchte.

Antiochos von Askalon.

Der Samnite Pontius oder der alte Cato sind nur die Vorläufer Lucullს und der übrigen Römer, die Antiochos von Askalon, der Reformator der alten Akademie, in seinem »Sosos« redend eingeführt hatte [1]) und die darin ebenso wie jene älteren sich in Gesellschaft griechischer Philosophen befanden [2]). Auch Philosophen dogmatischer Richtung werden durch solche Verhältnisse angeregt, sich der dialogischen Form zu bedienen: an Antiochos schloss sich sein Schüler Dion, der doch wohl mit dem Verfasser der Tischgespräche identisch ist. [3]) Den leichten munteren Gang mancher platonischen Dialoge dürfen wir freilich in diesen Werken nicht voraussetzen; sie hatten vielmehr den schweren Schritt der aristo-

Dion.

zweite Vermuthung bestätigt, wonach Nearchos nicht der Schriftsteller war, sondern eine der Personen des einrahmenden Gesprächs: denn Plutarch lässt ihn mit Cato ein offenbar längeres Gespräch über die Lust führen.

1) Die bisher gegen meine in den Unterss. zu Ciceros philos. Schr. III 265 ff. ausgeführte Vermuthung, dass der Sosos ein Dialog sei, vorgebrachten Gründe haben mich nicht überzeugt.

2) Einen Dialog und zwar ein Gespräch des Lucull und Antiochos kann man in der Schrift »von den Göttern« (περὶ θεῶν) vermuthen, deren Plutarch Lucull 28 gedenkt: so erklärt sich leicht die Erwähnung der Schlacht bei Trigranokerta darin, die als ein providentielles Ereigniss gefeiert werden konnte; Gespräche zwischen Antiochos und Lucull in Syrien kannte auch Cicero Acad. pr. 61.

3) So hat schon Zeller, Phil. d. Gr. III a³ 609, 1 vermuthet. Aus diesen Tischgesprächen ist wohl entnommen, was Athen. I p. 34 D unter Berufung auf den Akademiker Dion über die Trunksucht der Aegypter berichtet; in Zusammenhang damit kann auch die bei Stob. flor. I S. 305 Mein. über Dion erzählte Anekdote gestanden haben. Hat dieser Dion etwas mit dem von Varro de L. L. VIII 11 (Steinthal, Gesch. d. Sprachw. S. 578) citirten zu thun? Aufgeworfen darf diese Frage werden, weil Varro dem Antiochos durch seine Lehre nahe stand und weil gerade in Tischgesprächen wohl der Platz für grammatische Erörterungen war.

telischen, Vortrag stand gegen Vortrag[1]) und um den Gegenstand noch mehr zu erschöpfen war das Gespräch über mehrere Tage ausgedehnt, denen dann ebenso wie bei Aristoteles die Eintheilung in Bücher sich anbequemte[2]). Den dogmatisch gesinnten Römern musste gerade diese Form des Dialogs besonders zusagen.

Noch unmittelbarer war die Belehrung, die sie durch Briefe empfingen, welche griechische Philosophen an sie schrieben, so schon Kleitomachos an den Dichter Lucilius und an L. Censorinus[3]), Panaitios und sein Schüler Hekaton an Q. Aelius Tubero, den Neffen des jüngeren Scipio[4]). Briefe.

Nachdem so die griechischen Literaten den Römern einmal einen Platz in ihren Dialogen und Halbdialogen eingeräumt hatten, bedurfte es auf Seite der letzteren nur einer geringen Erhöhung des Selbstgefühls und der Bildung um die passive Rolle in eine aktive zu verwandeln und den Dialog ganz zu sich herüberzuziehen.

2. Der Dialog bei den Römern.

a) Erstes Hervortreten.

Zwar viel unscheinbarer und minder glänzend auf den einzelnen Entwickelungsstufen folgt das Heranwachsen des Dialogs bei den Römern doch ähnlichen Gesetzen wie bei den Griechen. Auch bei den Römern regt er sich zunächst im Epos: freilich wohl noch nicht in der »Reimchronik« des Nävius, sondern erst in der gräcisirenden Dichtung des Ennius und auch hier schwerlich mit der Fülle und Lebendigkeit, die wir aus den homerischen Vorbildern kennen. Vielleicht war das römische Epos von Anfang an zu gravitätisch; es hatte nicht Erstes Hervortreten. Epos.

1) Unterss. zu Ciceros phil. Schr. III 269. Dass auch im Nearchos-Dialog längere Reden mit einander wechselten, lehrt veterem orationem Archytae bei Cicero Cato maj. 39.

2) S. oben S. 300.

3) Unters. zu Ciceros phil. Schr. III 164, 1.

4) Panaitios, vgl. Cicero Tusc. IV 4 u. Acad. pr. 135. Hekaton, vgl. Cicero de off. III 63.

die Behaglichkeit des griechischen, die bei der angeborenen Redelust des Volkes so leicht zu einem Sichgehenlassen in Rede und Gegenrede und damit zum Gespräch führen konnte.

Drama. Auch den Römern war sodann die Anlage zu dramatischer Gestaltung eigen und zwar in so bedeutendem Maasse, dass sie nicht erst der griechischen Schule bedurft hätten, um auch in der Geschichte des Dramas mit Ehren dazustehen. Das Drama kann aber auf die Dauer ohne den Dialog nicht bestehen und besonders gilt dies von der Komödie. Für die letztere waren die Römer in ähnlicher Weise einseitig begabt wie ihre Nachkommen, die Italiäner. Daher sehen wir schon

Plautus. früh den dramatischen Dialog unter Plautus' Händen einen Grad der Vollendung erreichen, von dem man zweifeln kann, ob er in den griechischen Originalen seiner Lustspiele übertroffen wurde. Die sprudelnde Lebendigkeit, die schlagende Gewalt seines Dialogs mochte an Epicharm erinnern, der uns früher unter den Vorläufern des griechischen Dialogs begegnet ist (s. o. S. 22 f.). Auch das sentenziöse Element fehlt nicht. Er entlehnte es dem späteren, philosophisch angehauchten Drama der Griechen, der Komödie des Menander gerade so wie die Tragiker unter seinen Landsleuten es aus der Tragödie des Euripides nahmen. So hatte das formale Element des Dialogs sich literarisch schon ausgebildet — wie auch sonst wohl in der Entwicklung der redenden Künste die Form eher da ist als der dazu gehörende Inhalt — aber auch der erforderliche Inhalt hatte sich hier und da schon mit ihm verbunden, doch nur vorübergehend und ohne rechte gegenseitige Durchdringung: wo allgemeinere Gedanken, namentlich also moralischer Art, im Dialog des Dramas hervortreten, klingen sie nur an oder werden nur witzig hin- und hergeschoben und gewendet; sie werden nicht von den streitenden Parteien des Dialogs bis in ihre kleinsten Theile durchstöbert, ja zergliedert, wie das zum Wesen des echten Dialogs gehört. Diese streitenden Parteien nehmen im dramatischen Dialog an den Gedanken als solchen gar kein unmittelbares Interesse; sie sind da um zu handeln und daher haben Gedanken und Theorien für sie nur einen Werth, in wie fern sie zur dramatischen Handlung etwas beitragen als Factoren oder als Lückenbüsser; nur diesem Zwecke dient auch ihr Gespräch.

Von der Handlung musste der Dialog erst emanzipirt werden, wenn er sich weiter entwickeln sollte. Bei den Griechen war es Sophron, der diesen Schritt that und den Dialog von der Handlung loslöste, dafür aber an die Characterschilderung anlehnte. Bei den Römern geschah etwas Aehnliches in der Satire, einer auch sonst den Mimen des syrakusischen Dichters verwandten Art der Dichtung[1]. Wie die Griechen in ihren Dialogen, so haben sich die Römer in der Satire ein Mittel zu essayistischer Behandlung der verschiedensten Gegenstände geschaffen. Schilderungen und Erörterungen gingen in buntem Wechsel durch einander. Mannigfaltig wie der Inhalt waren die Formen. Kein Wunder, dass uns darunter auch die dialogische begegnet. Im dritten Buch seiner Satiren redete Ennius selbst zu Freunden, im sechsten ein Parasit; auch die einfachste und rohste Form des Dialogs (die sich deshalb am Anfang und Ende seiner Entwicklung breit zu machen pflegt) fehlte nicht, dass nämlich die streitenden Begriffe selber ohne Weiteres als Personen auftreten, so bei Ennius das Leben und der Tod. Ob dieses dialogische Element ein Rest der alten dramatischen Satura ist, die Ennius in die Literatur übertragen haben sollte, mag wegen der problematischen Natur dieser letzteren zweifelhaft sein. Unwillkürlich mochte es sich einstellen in einer Dichtung, die, wie man vermuthet hat[2] ihren Stoff der geselligen Unterhaltung des damaligen Roms entlehnte; und gefördert musste es werden durch die Vorbilder, die dem Halbgriechen Ennius die griechische Literatur bot, insbesondere die philosophische, die dem philosophisch gebildeten Manne nicht fremd geblieben sein konnte. Durch seine Personificationen des Todes und des Lebens wurde schon Quintilian (IX 2, 36) an den Streit erinnert den bei Prodikos Tugend und Laster mit einander führten.

Die Satire.

Ennius.

Einem allgemeinen Gesetze der dialogischen Entwicklung zu Folge, das man schon bei der Vergleichung der sophistischen Dialoge mit den sokratischen beobachtet und das auch im Uebergange vom Mittelalter zur Neuzeit uns entgegen-

1) Jahn, Prolegg. in Pers. S. CV.

2) Ribbeck, Gesch. d. röm. Dichtung I 49.

tritt[1]), gehen die Gespräche personifizirter Abstractionen denen wirklicher Personen voraus; ein stärkerer Lebenshauch muss jene Begriffe erst erwärmen. Weiter entwickelt erscheint das dialogische Element bei dem nächsten namhaften Vertreter dieser echtrömischen Dichtungsart, bei Lucilius. Wie der Dialog, so ist auch die Satire, als eine literarische Plauderei, abhängig von der Natur der Gesellschaft, aus der sie hervorwächst und deren Geschmack sie annimmt. So spiegelte sich, wie es scheint, in der Satire des Ennius der Kreis des älteren, in der des Lucilius der des jüngeren Scipio.

Lucilius.

Verschiedene Arten der Satire.

Dem entsprach auch die Verschiedenheit der beiden Arten der Satire, die so gross scheint, dass man bisweilen beide gar nicht als Glieder einer und derselben Entwicklung will gelten lassen. Der harmlose Humor ist bei Lucilius durch Spott und eine scharfe Polemik ersetzt, die sich gegen die Gesellschaft im Ganzen wie gegen Einzelne richtet. Erst jetzt fängt die Satire an, ihres Namens im heutigen Sinne würdig zu werden. Die Römer waren damals in eine ähnliche Krisis des socialen und des geistigen Lebens überhaupt eingetreten wie die Athener nach den Perserkriegen. Das triumphirende Freiheitsgefühl kannte keine Schranken mehr, an Alles wagte sich die Kritik, gestärkt und gereizt durch den steigenden Einfluss griechischer Bildung, keine Autorität und Tradition wurde mehr geschont und in den hierum sich entspinnenden Kämpfen traten alle Leidenschaften des Menschen aus ihrer Tiefe hervor.

So forderte die Zeit zur Satire förmlich heraus und die hochgebildeten Männer, die sich um den jüngeren Scipio schaarten, werden es daran um so weniger haben fehlen lassen, als sie der Regel nach die Schule der griechischen Philosophen, namentlich der Stoiker und skeptischen Akademiker durchgemacht hatten und hierdurch noch mehr zum Widerspruch gegen die sie umgebende Masse der Menschen getrieben wurden. Ein Wortführer dieses Kreises war Lucilius. Und wie die übrigen Mitglieder desselben, so mochte auch er bisweilen wähnen, über den Kämpfen der Zeit zu

1) Herford, The literary relations of England and Germany in the sixteenth century S. 32, 4.

stehen und doch war er so gut als die Anderen nicht nur praktisch, sondern auch theoretisch darein verflochten. Die Freiheit, die sich in ihnen das individuelle Urtheil nahm, über alles abzusprechen, gehörte eben auch mit unter die Symptome der Zeit. Es war wieder einmal eine Zeit, wo der einzelne Mensch »das Maass der Dinge« war und sich als solches fühlte. Damit hängt etwas Anderes zusammen. Gerade wie im perikleischen Athen die Memoirenliteratur sich entwickelte, so begegnen wir auch damals in Rom den Anfängen derselben und aus dem gleichen Grunde, weil in Folge des gesteigerten Selbstgefühls und der erhöhten Bedeutung der einzelnen Menschen auch Alles, was diese betraf, ihr ganzes Leben, ein viel grösseres Interesse gewann. Memoiren waren ursprünglich die sokratischen Dialoge gewesen und den Charakter von Memoiren trug auch die Satire Lucils. Memoirenliteratur.

Wie auf einer Votivtafel lag nach dem bekannten Worte des Horaz das Leben des alten Dichters in seinen Werken ausgebreitet vor den Augen des Lesers und nicht bloss das seinige, sondern zum guten Theil wohl auch das seines Freundes Scipio. Was sie erlebt hatten, daheim und im Felde, wurde wieder erzählt, lustige Scenen aller Art, aber auch Themata der Wissenschaft wurden wenigstens gestreift, Grammatik, Synonymik, ja Philosophie in der Lucilius für seine Zeit und sein Volk ganz achtungswerthe Kenntnisse besass. Lucils Satiren sind seine Memoiren.

Ungesucht wie auch sonst in Memoiren stellte sich auch bei Lucil die dialogische Form ein. Der Schüler oder doch Freund des Kleitomachos, dem dieser eine Schrift gewidmet hatte, der Bewunderer des dialektischen Altmeisters Karneades (14 L. 1 f. 10 M.), musste die Gelegenheit ergreifen, die dialektischen Künste spielen zu lassen. Sokrates und die sokratischen Dialoge (Socratici charti 640 L. 27, 46 M) waren ihm wohl bekannt, er empfindet ein sokratisches Behagen, einen sophistischen Trugschluss lächerlich zu machen (1060 L. fr. inc. 69 M) und spielt mit den Begriffen des Wissens und Nichtwissens ihre Namen durch einander schüttelnd (1071 L. fr. inc. 72. 74 M.); er schüttelt den Kopf über das zerstreute sinnlose Treiben der Menschen und empfiehlt ihnen die Tugend als das Einzige was Noth thut in einer breiten Definition der virtus (1020[a] L fr. inc. 1 M.); dabei trat er nicht dünkelhaft Dialogische Form. Sokrates.

auf, sondern bewahrte allem Anschein nach sich jene sokratische Ironie, wie sie im Kreise Scipios durch Panaitios scheint in Mode gekommen zu sein[1]). Wo so viel sokratisch war, sollte es da nicht bis zu einem gewissen Grade auch die Form gewesen sein? Es ist eine ansprechende Vermuthung, dass gerade Panaitios, der den Cult des Sokrates neu belebte und auf Platons Dialoge als ewige Musterwerke hinwies, in einem Gespräche Lucils eine Hauptrolle gespielt habe (Ribbeck Gesch. d. röm. Dicht. I 236). Doch hat Lucil neben dem echt sokratischen Dialog auch die spätere Fortbildung oder vielmehr Entartung nicht unberücksichtigt gelassen: wenigstens kann man in der Götterversammlung des ersten Buches das Nachwirken eines Menippischen Motivs erblicken[2]). Die Zeit der Menippischen Satire sollte für Rom erst noch kommen. Vor der Hand stehen wir überhaupt erst in den Anfängen einer Bewegung, deren Endziel zwar der Dialog ist, die uns aber noch nichts gezeigt hat, worin sich das Wesen eines Dialogs voll darstellte: denn auch die Gespräche Lucils sollten nur Unterhaltungslektüre sein und durften deshalb die wissenschaftlichen Probleme nicht gründlich erörtern, sondern konnten sie nur nach dem Vorgange Epicharms gelegentlich berühren. Seine Satire und die römische Satire überhaupt hatte für die Geschichte des Dialogs genug geleistet dadurch, dass sie der Form des Dialogs eine gewisse selbständige Geltung in der Literatur verschaffte.

Menipp.

Die Protreptiken.

Unter die Anfänge oder richtiger ersten Anzeichen einer auf den Dialog hinzielenden Bewegung kann man auch die Protreptiken rechnen, eine Literaturgattung, die schon bei den Griechen unter seinen Vorläufern erscheint und dann seine ständige Begleiterin gewesen ist und die nun auf einer ähnlichen Entwicklungsstufe der Literatur auch bei den Römern wiederkehrt. Einen Protrepticus hatte schon Ennius verfasst und ähnlicher Art waren wohl auch die Präcepta desselben; ob der erstere, wie man vermuthet hat (L. Müller Leben und Werke des Lucil. S. 12 f.), nur der Titel einer einzelnen

1) Cicero Brutus 299 de oratore II 270. Unterss. zu Ciceros philos. Schr. II 368.

2) Birt, Zwei politische Satiren S. 23 f. Ribbeck, Gesch. der röm. Dichtung I S. 337. o. S. 386.

Satire war, ist für uns ziemlich gleichgiltig. Diese »Ermahnungsreden« entsprachen dem innersten Bedürfnisse der Zeit, in der sie zuerst aufkamen. Man wollte damals, in der Zeit der alten griechischen Sophisten, keine Theorien, die den Himmel erfliegen, sondern solche, die im wirklichen Leben Boden fassen können; das Handeln und Thun der Menschen sollte beeinflusst werden. In den ältesten Protreptiken geschah dies mehr im Allgemeinen, in sofern als sie überhaupt zur Tugend aufforderten. Bald aber genügte das nicht mehr, die Tugend individualisirte sich zu dieser oder jener einzelnen Disciplin und mit dem Anpreisen derselben — was eigentlich die einzige Aufgabe des Protreptikos war — musste sich leicht[1]) die Anweisung verbinden, wie man sich der gepriesenen Sache bemächtigen könne. So dienten auch die Protreptiken dem Triebe, alles menschliche Thun zu rationalisiren, und waren darum in Rom in jener Zeit an ihrem Platze, deren Rationalisirungstrieb uns besonders drastisch im Kochbuch des Ennius, den Heduphagetica, entgegentritt[2]).

Würdiger und in echt römischem Gewande erscheint er beim alten Cato, der in einem encyclopädisch angelegten Werke seinem Sohne allerlei praktische auf Erfahrung beruhende Rathschläge gab über Medizin, Ackerbau, Redekunst und vielleicht noch andere[3]), dem Leben dienende Disciplinen. Ein so starrer Gegner des Griechenthums Cato war, nach dessen Meinung die Philosophen dieses Volkes ebenso die Seelen der Römer wie die Aerzte die Leiber vergifteten, und so urrömisch in anderer Beziehung sein Werk war, so könnte doch für die Form desselben das Vorbild der griechischen Protreptiken bestimmend gewesen sein. Waren die griechischeu Protreptiken eigentlich und ursprünglich Ermahnungen zur Tugend gewesen, so hat sich eine Erinnerung an diese älteste Aufgabe noch bei Cato erhalten in dem refrainartig in verschiedenen Abschnitten wiederkehrenden »vir bonus« (bei Jordan 6 und 14), das mit Cato.

1) Schon der Verfasser des pseudo-platonischen Kleitophon p. 408D f. fordert dies.

2) Nach L. Müller, Leben und Werke des Lucil S. 12 f. ebenfalls nur eine einzelne Satire.

3) S. jedoch Jordan, Prolegg. S. XCIX ff.

dem Zusatz »dicendi peritus« den Redner, mit »colendi peritus« den Landmann definirt[1]; auch sein Werk gibt sich hierdurch als eine Ermahnung zur Tugend, durchgeführt in deren einzelne Arten und Bethätigungen. Als einen Protreptikos scheint es auch Plutarch zu bezeichnen[2]. Man mag übrigens das Werk Catos einer Literaturgattung zurechnen, welcher man will, jedenfalls gibt sich darin, dass es an den Sohn des Verfassers adressirt ist, ein Bedürfniss kund, die theoretische Mittheilung mit bestimmten einzelnen Persönlichkeiten zu verknüpfen und dadurch zu beleben[3] — ein Bedürfniss, das nicht minder im Gebrauche der dialogischen Form erscheint, ja durch diese in viel höherem Maasse befriedigt wird. Auf einen ähnlichen Inhalt wurde deshalb schon in der nächsten Zeit die dialogische Form angewandt.

Brutus. Einer der namhaftesten Juristen der älteren Zeit war M. Junius Brutus: er wird von Pomponius (Dig. I 2, 39) unter die Begründer der Rechtswissenschaft gezählt und das Werk, worauf sein Name in späterer Zeit namentlich beruhte, handelte in drei Büchern über das »jus civile«. Diese drei Bücher entsprachen drei Dialogen, die nach Zeit und Ort gesondert waren: der erste spielte auf einer privernatischen, der zweite auf einer albanischen, der dritte auf einer tiburtischen Villa[4]; die Personen des Gesprächs blieben die gleichen, der Vater und sein gleichnamiger Sohn Marcus, der sich später dadurch, dass er die vom Vater erworbene Rechtskenntniss lediglich zu Anklagen Anderer verwandte, und durch ein verschwenderisches Leben[5] einen übeln Namen gemacht hat. Die Form des Dialogs war, wie es scheint, die denkbar ein-

1) Ob daher nicht auch die Definition der divinatio von Cato stammt, die wir bei Cornel. Nepos im Attic. 9, 1 lesen »In quo (in Attico) si tantum eum prudentem dicam, minus quam debeam praedicem, cum ille potius divinus fuerit, si divinatio appellanda est perpetua naturalis bonitas quae nullis casibus agitur neque minuitur«? Vgl. 16, 4.

2) Vit. Cat. 21: Προτρέπων δὲ τὸν υἱὸν ἐπὶ ταῦτα κτλ. Jordan 12.

3) Vgl. hierzu auch J. Grimm, Kl. Schr. III S. 275.

4) Cicero de orat. II 224.

5) Diesem Umstand haben wir übrigens die einzige nähere Kenntniss zu verdanken, die uns über die Dialoge des älteren Brutus Cicero a. a. O. und pro Cluentio 140 f. gewährt.

fachste. »Es traf sich einmal dass wir auf dem Lande in der Villa zu Privernum waren, ich und mein Sohn Brutus«[1]) lautete der Anfang des ersten Buches und dann folgte vermuthlich nach einem kurzen einleitenden Gespräch, in dem der Sohn eben nur zu Worte kam, der längere Vortrag des Vaters, der darin wohl hauptsächlich eine Reihe von »responsa« mittheilte[2]), die er bei verschiedenen Gelegenheiten gegeben hatte und die einen gewissen Theil des jus civile erläuterten. Ebenso war die Anlage der beiden folgenden Bücher. Diese Einfachheit der Anlage erleichterte einem Späteren das Geschäft, der zu den drei ursprünglichen noch vier neue Bücher hinzufügte[3]). Immerhin, wie roh auch noch die dialogische Kunst in diesem Werke ist, verdient dasselbe doch eine grössere Aufmerksamkeit, als man ihm bisher geschenkt hat.

Vater und Sohn im Gespräch.

Beachtenswerth ist schon, dass darin Vater und Sohn in einen wissenschaftlichen Verkehr traten. Bei den Römern ist dies nichts Seltenes[4]), wie wir denn schon eben ein Beispiel

1) So pro Cluentio 141: forte evenit ut ruri in Privernati essemus ego et Brutus filius. De or. II 224 wird einfach citirt: forte evenit ut in Privernati essemus. Aehnliche Abweichungen finden auch in den beiden andern Citaten zwischen den zwei ciceronischen Stellen statt.

2) Cicero de orat. II 142: video enim in Catonis et in Bruti libris nominatim fere referri, quid alicui de jure viro aut mulieri responderint; credo, ut putaremus in hominibus, non in re consultationis aut dubitationis causam aliquam fuisse etc. Dagegen ist mir zweifelhaft, ob was Gellius XVII 7, 3 und Dig. 49, 15, 4 angeführt wird, aus dieser Schrift des Brutus stammt und ob es überhaupt aus einer Schrift stammt.

3) Dig. 1, 2, 39. Dass dies schon in vorciceronischer Zeit geschehen, folgt aus Cicero de orat. II 224 und ist auch deshalb wahrscheinlich, weil später schwerlich Jemand an diesem alten Werk ein solches Interesse nahm, um es durch eine Fortsetzung den Ansprüchen seiner Zeit gerecht zu machen. Dagegen war es noch zu Ciceros Zeit ein vielgelesenes Handbuch vgl. Cicero pro Cluentio 141: eorum initia cum recitarentur, ea quae vobis nota esse arbitror: forte evenit etc.

4) Cicero, Livius, Seneca, Asconius, Quintilian, der Jurist Paulus, Martianus Capella, Macrobius, Tiberius Claudius Donatus. Vgl. noch Cornutus περὶ θεῶν, von den Römern hat es angenommen Artemidor Onirocr. IV u. V. Synesios im Dion (Dio Chrys. ed. Dindf. II S. 326, 16 ff.) widmete seine Schriften sogar einem künftigen Sohn, der ihm nach dem Ausspruch des Orakels erst noch geboren werden sollte. Auch in dem »antiquum carmen« bei Festus S. 93 M. gab der Vater dem Sohn Rathschläge die Landwirthschaft betreffend. — Man darf sich hierbei wohl

hierfür in Catos Schrift kennen lernten; bei den Griechen dagegen bildet ein solcher Fall eine Ausnahme und unter den vielen Gesprächen des Sokrates ist nur ein einziges, das er mit einem Mitglied seiner Familie, mit seinem ältesten Sohne Lamprokles führt[1]. Wie bei den Griechen der Lehrer dem Schüler oder in dem Gespräche des Hippias Nestor dem Neoptolemos (o. S. 59 f.), so tritt bei den Römern der Vater dem Sohne gegenüber. So könnte man schon hieraus vermuthen, wenn man es nicht auch sonst wüsste, dass das Leben des Römers viel strenger an die Familie gebunden war als das des Griechen. Die Dialoge der Römer sind im Allgemeinen häuslicher, familiärer, finden zwischen einander befreundeten Personen statt, nicht zwischen fremden wie sie der Zufall an beliebigen Orten gerade zusammenführt[2]. — Noch in einer anderen Beziehung bewähren sich die Dialoge des Brutus als Sittenspiegel. Wie schon erwähnt, führen uns dieselben in wechselnde Gegenden, in die Volsker, die Albaner, die Sabiner Berge; aber immer ist es ein Landsitz des Brutus, auf dem das Gespräch stattfindet. Die Athener fanden schon innerhalb der Stadt Gelegenheit zu anständigem Müssiggang, vorzugsweise dienten ihnen die Gymnasien dazu, die auch darum ein Hauptsitz des sokratischen Gesprächs waren; der Römer um dem Drange der praktischen Geschäfte zu entfliehen musste das Land aufsuchen. Wo die Wurzeln der körperlichen Kraft lagen, da stählte sich auch bei beiden Völkern der Geist zu neuer Arbeit (Varro de re rust. II 1, 2). Diese Sitte hat sich auch bei den Nachkommen der Römer, den Italiänern, erhalten und so eröffnen die

Villendialog.

erinnern, dass dem römischen Vater eine viel grössere Gewalt gegenüber dem Sohne zustand als dem griechischen (Gajus Instit. I 55), und darf weiter annehmen, dass diese grösseren Rechte in einem gewissenhaften Volke auch das Bewusstsein höherer Pflichten weckten.

1) Xenoph. Mem. II 2. Eine andere Art von dialogischem Typus ist der, wonach der Sohn, von neuen Ansichten erfüllt, dem Vater aufsässig wird und gegenübertritt. Diesen Typus kennt die attische Komödie des fünften Jahrhunderts und später, wieder der deutsche und englische Dialog des Reformations-Zeitalters s. Herford The literary relations of England and Germany in the sixteenth century S. 44. 55.

2) Cicero de or. II 18 (s. folg. Anmkg.)

Dialoge des Brutus die lange Reihe der Villendialoge[1]), die sich erstreckt bis in die neueste Zeit, wo uns Bonghi's Gespräch über die Schöpfungsthat in Rosmini's Garten am Lago Maggiore versetzt[2]).

Abhängigkeit von griechischen Mustern.

Brutus ist aller Wahrscheinlichkeit nach nicht durch sich selbst auf den Gedanken gekommen sein juristisches Wissen in der Form eines Gesprächs zur Darstellung zu bringen sondern durch griechische Vorbilder zur Wahl dieser Kunstform geführt worden; es ist daher wohl möglich, dass diese Gespräche mit seinem Sohn lediglich fingirt waren und in Wirklichkeit, wenigstens in dieser Form, nie Statt hatten. Unter allen Umständen jedoch muss dem Brutus eine grosse Unabhängigkeit von den griechischen Mustern zugestanden werden. Es zeigt sich dies schon in den angegebenen Punkten, noch mehr aber tritt es in der Wahl des Inhalts hervor, den keine der Fragen bildet, die bisher die dialogische Literatur zu behandeln pflegte. Charakteristischer als durch Gespräche über das jus civile konnten sich die Römer, als das Volk des Rechts, in die Geschichte des Dialogs nicht einführen. Brutus hatte

1) Ausnahmsweise fanden sich solche auch bei den Griechen. So gehört dazu ein Dialog des Herakleides (o. S. 323) und einer des Praxiphanes (o. S. 310). Ein Symptom der veränderten Zeit ist das φιλαγρήσειν des epikurischen Weisen (Diog. L. XI 20) gegenüber der Freude, die Sokrates am städtischen Leben hatte (vgl. Platons Phaidros). Im Allgemeinen besteht in dieser Hinsicht zwischen römischen und griechischen Dialogen derselbe Unterschied, wie zwischen englischen und französischen: »während der Franzosen Dialoge im Freien ein städtisches Gepräge sogar in der Sommerfrische nicht verleugnen, haben diejenigen der Engländer einen ländlichen Charakter« F. v. S. in der Sonntagsbeilage No. 23 zur Vossischen Zeitung 1885 No. 259. Sonst ist noch zu bemerken, dass das Local der griechischen Dialoge mannigfaltiger war und mehr durch den Zufall bestimmt wurde, wie er diese oder jene Menschen an diesem oder jenem Ort zusammenführte. Hierauf deutet Crassus bei Cicero de orat. II 18: Omnium autem ineptiarum, quae sunt innumerabiles, haud sciam an nulla sit major quam, ut illi (sc. Graeci) solent, quocunque in loco, quoscunque inter homines visum est, de rebus aut difficillimis aut non necessariis argutissime disputare. — Dass überhaupt das Local der Dialoge eingehende Beachtung verdient, lehrt Herford, der in seinen Studies in the literary relations of England and Germany in the sixteenth century S. 26 daraus Gewinn für eine vergleichende Charakteristik von Hutten und Erasmus gezogen hat.

2) Saggi II (1855).

einen richtigen Griff gethan; das Recht und die mannigfachen Erörterungen desselben, wodurch das Leben der Römer bewegt wurde, waren in der That der Boden, auf dem sich eine national römische Art des Dialogs hätte entwickeln können. An Stoff zu Discussionen fehlte es hier nicht und das wirkliche Leben bot eine Fülle von Situationen, die die Scenerie solcher Dialoge zur lebendigsten und mannigfaltigsten gemacht haben würden. Bald würden wir uns im Hause eines alten rechtskundigen Römers befunden haben, der, bequem im Lehnstuhl sitzend, den ihn befragenden Bürgern Bescheid giebt (Cicero de legg. I 10. de or. I 199), vielleicht würden wir die letzteren schon vorher auf ihrem Gange belauscht und ihren Gesprächen unter einander zugehört haben, sodass der Gang des Dialogs ähnlich gewesen wäre, wie in Platons Protagoras; bald würden wir Sex. Aelius oder M'. Manilius begegnen, wie sie über das Forum wandeln und dort von Andern um Rath angegangen werden (Cicero de orat. III 133); Scävola im Kreise jüngerer Freunde, die andächtig seinen Mittheilungen und Erzählungen lauschen (Cicero Läl. 1), würde uns wie ein zweiter Sokrates erscheinen; und wie die Philosophen über die Grundprobleme aller Wissenschaft, so würden wir wohl einmal auch die Rechtskundigen unter einander, einen Scävola, Manilius und Brutus, sich streiten sehen über schwierige Fragen des Rechts (»in respondendo disputationes« Cicero Top. 56. 72. Puchta Institutt.[9] I S. 176).

Nur eine dieser Situationen, die unzählige Male wiederkehrende, dass der Vater den eigenen Sohn zur Rechtskunde anleitet, hat Brutus herausgegriffen. Die übrigen sind unbenutzt geblieben. Brutus ist der einzige gewesen, der versucht hat, die Masse der juristischen »responsa« in ähnlicher Weise in eine dialogische und damit künstlerische Form zu bringen, wie dies früher mit den alten moralischen ὑποθῆκαι durch den Sophisten Hippias geschehen war (o. S. 59). Er hat keinen Nachfolger gefunden. Dem Dialog ist es bei den Römern ergangen wie andern Arten der Kunst und Literatur. Die erdrückende Macht des griechischen Geistes liess die nationalen Keime nicht aufkommen und an die Stelle original römischer Schöpfungen traten mehr oder minder treue Nachbildungen griechischer Muster.

b) Weitere Ausbildung im Zeitalter Varros und Ciceros.

Symptome des Dialogs.

Der Dialog, der bei seinem ersten Auftreten in Griechenland Zeuge der leidenschaftlichsten Kämpfe der Hellenen unter einander sowie innerer Zwistigkeiten in den einzelnen Städten war, ist auch in Rom nur das friedliche Gegenbild des wildesten Bürgerkrieges gewesen, der in Strömen Blutes schliesslich die Freiheit der Republik ersäufte. Nicht bloss in der Politik; überall, wo geistiges Leben sich regte, hatten sich die Gegensätze zum Aeussersten zugespitzt: auf dem Gebiete religiösen Glaubens, wo der Aberglaube und die Freigeisterei, und schüchterner auch die traditionelle Frömmigkeit, im Streite mit einander lagen, in der Sitte, die uns gegenüber dem üppigsten Luxus und äussersten Raffinement des Lebens eine altrömische oder auch wohl kynisch übertreibende Einfachheit der Lebensweise zeigt, endlich in der Wissenschaft und Literatur, die durchkreuzt werden von dem Hader der Philosophen-Sekten, der Polemik der Analogisten und Anomalisten, den wetteifernden Bestrebungen der Atticisten und Asianer so wie den mannigfachen Aeusserungen des Kampfes, in dem Alt-Rom, seine Geschichte und Poesie sich des übermächtigen Einflusses hellenischer und namentlich alexandrinischer Cultur zu erwehren suchten. Den Stoff für Dialoge aller Art hatte die Geschichte vorbereitet; es fehlte nur an dem künstlerischen Genius, der ihn ergriff und gestaltete und so, wie dies Platon und andern Sokratikern gelungen war, ein verklärtes und doch treues Bild eines in sich entzweiten und gährenden Zeitalters lieferte. Mehreres beweist, wie der Geist der Zeit sich den ihm angemessenen Ausdruck verschaffte.

Rhetorik und Beredsamkeit.

Wie ehemals in Griechenland, so liegt auch im damaligen Rom auf der Rhetorik und Beredsamkeit ein Wiederschein der zum Dialog drängenden Bewegung. Vorzüge in der »altercatio« sind es, die den Rednern der Zeit nachgerühmt werden. In ihr zeichnete sich L. Marcius Philippus (Consul 91) aus (Cicero Brutus 173), vor Allem aber L. Crassus (a. a. O. 159), der in dieser Beziehung nicht seines Gleichen hatte. Auch das Publikum hatte gerade hieran seine besondere Freude und

begleitete das Streitgespräch zwischen Crassus und Domitius mit lautem Beifallsgeschrei[1]). Cicero nahm sich dies zum Muster[2]). Auch die Rhetoren der Zeit, wie die dem Herennius gewidmete Rhetorik des Cornificius, oder wer sonst ihr Verfasser ist, lehrt, thun dem dialogischen Bedürfniss Genüge. Vorschriften werden gegeben für die »subiectio« d. h. zu Erörterungen, die der Redner in der Form von Gesprächen entweder mit sich selbst oder mit seinen Gegnern anstellt (ad Herenn. IV 33 ff. Cicero de orat. III 23), ebenso Vorschriften für die »sermocinatio« oder die lebendige Erzählung von Gesprächen (a. a. O. 65). Im Sinn und Geschmack derselben Zeit räth Cicero (de partit. orat. 55) dem Redner fingirte Personen, ja stumme Wesen redend einzuführen, was ebenfalls eine der Dialogisirung verwandte Belebung und Ausschmückung der Rede ist.

Drama. Derselbe dem Dialoge verwandte Geist bethätigte gleichzeitig sich auch auf dem Gebiet des Dramas durch die Erneuerung des Mimus und der Atellane, die damals erst sich einen Platz in der Literatur eroberten und bei dem Publikum in besonderer Gunst standen. Ist schon überhaupt die Komödie dem Dialoge näher verwandt als die Tragödie, insofern beide der Regel nach keine Heroen sondern Menschen der Wirklichkeit uns vorführen, so gilt dasselbe doch insbesondere von den eben genannten Arten des Lustspiels, die durch Schärfe der Charakterzeichnung und — wenigstens die Mimen des Publilius Syrus und Laberius — durch Reichthum an Sentenzen sich auszeichnen, also gerade das Kennzeichen des echten Dramas, wodurch es sich vom Dialoge unterscheidet, die Handlung, viel weniger hervortreten lassen als etwa die Lustspiele des Plautus und Terenz und deshalb zu den gleichzeitigen oder bald nachher entstehenden Dialogen in ein ähnliches Verhältniss treten, wie früher die

1) Cicero Brut. 164: nulla est altercatio clamoribus umquam habita maioribus.

2) Von seiner altercatio mit Clodius gibt er eine Probe in ep. ad. Att. I 16, 9 f. Dass die altercatio schon früher in dieser Weise ausgebildet war, ist mir nicht wahrscheinlich, so hoch deren Bedeutung für den Erfolg der Rede auch von späteren Rhetoren wie Quintilian VI 4 angeschlagen wird.

Mimen Sophrons und die Stücke der mittleren attischen Komödie. Das Innere des Menschen, seine Gesinnungen und Meinungen in gefälliger Form darzustellen und dabei Gedanken allgemeinerer Art zu gewinnen — diesem Bedürfniss genügen jene Possen sowohl als der Dialog und auch in ähnlicher Weise, insofern beide durch den Streit der Menschen unter einander Wesen und Gehalt der letzteren in ein desto helleres Licht rücken.

Satirische Tendenz in der Literatur.

Sind wir durch solche Anzeichen vorbereitet, auch den Dialog in jener Zeit auftreten zu sehen, so berechtigt eine andere allgemeine Betrachtung zu der Erwartung, dass er zunächst das Gewand der Satire tragen wird. Die Zeit, von der hier die Rede ist, gehört zu den revolutionären; solche Zeiten aber, indem sie das soziale und politische Dasein der Menschen von Grund aufwühlen, bringen es mit sich, dass das Unedle und Gemeine viel mehr ans Licht gezogen wird; die Menschen sind in solchen Zeiten nicht schlechter, sie erscheinen nur schlechter, indem die Winkel ihrer Thorheiten, die Abgründe ihrer Laster sich plötzlich dem Blick erschliessen. Die Satire ernster und lachender Art wird dadurch herausgefordert und wurde es auch gegen den Ausgang der römischen Republik. Nicht bloss Catull und Licinius Calvus in ihren Spottgedichten sind ihre Vertreter, auch einer der führenden Geister der Epoche, Sulla, soll satirische Komödien gedichtet haben[1]) und das Aufblühen des Mimus und der Atellane hat doch wohl ebenfalls nicht bloss in der immer gleichen Lachlust des Menschengeschlechts seinen Grund. Lucrez und Sallust, die in ihren Werken ganz andere Ziele verfolgten, wurden durch die Beschaffenheit ihres Zeitalters unwillkürlich in die grimmigste moralische Satire hineingedrängt. So fand auch Lucil seine Nachfolger, die die Satire

1) Nach Athen. VI 261 C. Vielleicht darf man sich dabei an den Ἀγήν erinnern, der kein eigentliches Satyrspiel, sondern durch seine politischen Anspielungen der Komödie verwandt war (Athen. XIII 595 E), überhaupt an das spätere Satyrspiel, das, um dem Publikum seiner Zeit zu gefallen, sich der Komödie annähern musste. Den Ἀγήν nachzuahmen, konnte Sulla auch dadurch bestimmt werden, dass als sein Verfasser bei Manchen Alexander der Grosse galt. Leo im Herm. 24, 82, 4 hält die satirischen Komödien Sullas für Satiren.

als selbstständige Gattung der Literatur pflegten; und auch diesmal war es das tüchtige altrömische Wesen, das sich gegen die Verkehrtheiten und die Verderbniss der Zeit wandte, zu diesem Zweck aber freilich eine ihm ursprünglich ganz fremde und sonderbare Form wählte.

Varros Menippische Satiren.

Denn was hatte die Erfindung des Syrers Menippos mit altrömischem Geist und Wesen zu thun? Wie kam ein so hervorragender Vertreter des letzteren, als M. Terentius Varro war, dazu gerade dieser Spielart des alten Dialogs den Vorzug zu geben? Die Formlosigkeit des grossen Gelehrten allein kann die Wahl dieser Unform nicht erklären. Allgemeines und Individuelles wirkte hier zusammen.

Ein Allgemeines ist der satirische Hang, dem nicht bloss Varro, sondern das ganze Zeitalter sich ergeben hatte und dem der menippische Dialog noch besser als der alte sokratische entsprach. Weiter wirkte mit die Freude, die man damals allgemein an derber Komik empfand; einem Publikum, das den neu auflebenden Mimen und Atellanen seinen Beifall spendete, das keine kunstvoll verschlungene Handlung forderte, sondern an grotesken Szenen und einer bald ernsten bald lustigen Verhöhnung der Gebrechen der Zeit sein herzliches Behagen hatte, musste wohl die spottende, auch der Regeln der Kunst spottende, Laune des alten Kynikers zusagen.[1] Ein

1) Mancherlei Einzelnes beweist ausserdem die Verwandtschaft, die zwischen Mimen und Atellanen einer- und der Menippischen Satire Varros andererseits bestand. Beiden gemeinsam sind die stehenden Masken: den Maccus, Bucco, Pappus in ihren verschiedenen Lebenslagen entspricht die gleichbleibende Persönlichkeit des Kynikers (Κυνίστωρ u. s. w. Riese Varronis Satt. Men. S. 152 f.), namentlich des Diogenes (s. o. S. 387 ff.). Auf Berührungen der Atellane mit der Philosophie weist der Titel Philosophia, den ein Stück des Pomponius trug. In diesem Stück spielte Dossennus eine Rolle und die Grabschrift auf ihn, die Seneca epist. 89, 7 erhalten hat (Munk de fab. Atell. S. 35), könnte leicht einer ähnlichen Situation entnommen sein, wie diejenige ist in die uns fr. I Riese der Ταφὴ Μενίππου Varros versetzt. Mit Philosophie, sogar deren einzelnen Richtungen befassten sich auch die Mimen des Laberius: mit der Pythagoreischen der Cancer, auch fr. inc. XXI Ribb., mit der Kynischen die Compitalia fr. III R.

Allgemeines, das hier in Betracht kommt, ist endlich die Ueberleitung hellenisch-orientalischer Cultur, von der das

sogar mit Demokrit der Restio fr. I R. Zu Mortis et vitae iudicium, dem Titel einer Atellane des Novius vgl. S. 378, 2. 423. Unter den Mimen des Laberius kann die Necyomantia mit Lucians Μένιππος ἢ Νεκυομ. verglichen werden oder auch mit der Νέκυια Menipps. Aehnliche Motive verrathen die 300 Juppiteres ohne Kopf, die Varro einführte nach Tertull. Apol. 14 ad nation. I 10 und die drei hungrigen Herkulesse der Mimen ebenda 15 (Ribbeck S. 310); das Testament des todten Juppiter im Mimus (Tertull. Apol. 15, wo aber die Lesart unsicher) und das Testamentum Varros oder die Διαθῆκαι Menipps. Travestie von Tragödien oder tragischen Stoffen: Phönissae des Novius (Munk 38, 115) Agamemno Suppositus des Pomponius (Munk 50) Autonoë (Weidner zu Juvenal VI 71 f.); Varros Eumenides, Ajax stramenticius u. a. (Riese, Prolegg. S. 28 f.); nach Munks Combination S. 43 bezog sich die Mania Medica des Novius auf die Sage von der Medeia, dasselbe thut der Marcipor Varros fr. IX. Von Festen hergenommene Titel sind Quinquatrus, Mysteria, Ἑκατόμβη Varros, Quinquatrus und Decuma des Pomponius, Saturnalia des Laberius. Die Mimen sowohl als die Menippischen Satiren gehören zur Gattung des σπουδογέλοιον: s. über die Mimen Seneca de tranqu. 11, 8. epist. 8, 8. — Zum Inhalt kommt die Form. Nicht bloss, dass man Uebereinstimmung in der Anlage vermuthen kann, es war den Atellanen und Mimen vielleicht auch das äusserlichste Characteristicum der Menippea eigen, die Mischung von Vers und Prosa. Ich weiss wohl, dass diese Ansicht, so weit sie Mimos und Atellane betrifft, nachdem sie sich früher schon einmal schüchtern vorgewagt hatte, verworfen worden ist und seitdem als beseitigt gilt (Grysar der röm. Mimus in Wiener philos. histor. Sitzungsber. XII 263). Widerlegt scheint sie mir aber noch keineswegs. Auch Munk de fab. Atell. S. 129 vermuthet, dass zur Zeit des Arnobius die Atellanen wieder improvisirt wurden, und für die Mimen des sechsten Jahrhunderts n. Chr. kommt er S. 131 zu dem gleichen Schluss. Danach liegt die Annahme nahe, dass auch in der Blüthezeit dieser beiden dramatischen Gattungen die Improvisation niemals ganz verschwunden, sondern nur zurückgedrängt war. Die Thätigkeit des Pomponius und Publilius Syrus wäre hiernach eine ähnliche gewesen, wie diejenige Gozzi's, d. h. sie haben in ihren verschiedenen Stücken der Improvisation der Schauspieler einen mehr oder minder grossen Spielraum gelassen. Ich weiss nicht, was uns hindern kann, aus der modernen commedia dell'arte, die ja historisch mit der Atellane und den Mimen zusammenhängt, einen Rückschluss auf die Beschaffenheit dieser letzteren zu ziehen. Dann aber hätten wir uns auch diese beiden als ein Gemisch aus Prosa und Versen zu denken: die Verse sind die vom Dichter vorher fixirten, z. B. regelmässig der Prolog, während die Prosa der Improvisation überlassen bleibt; nicht als wenn man nicht auch in Versen improvisirt hätte, aber natürlicher Weise fällt jede Improvisation von Zeit zu Zeit und auf die Dauer

römische Wesen gerade damals auf verschiedenen Punkten berührt wurde. Auf diesem Wege kam der Mimos nach Rom, in dem aufzutreten deshalb für einen Römer wie Laberius als schimpflich galt und der seinen Ursprung aus dem hellenisirten Osten, ausser durch den Namen, auch durch die Herkunft einiger seiner Hauptvertreter seit Publilius Syrus [1]) zu erkennen gibt. In denselben Gegenden, wo zwei alte Culturen sich vermischt hatten, war auch ein geistreiches Wesen zu Hause, dessen echter Typus in späterer Zeit Lucian war und das eben damals anfing seinen Einfluss auch auf die Römer zu äussern. Dorther stammten die hervorragendsten Philosophen der Zeit, Männer die aber ihre Bedeutung nicht sowohl durch wissenschaftlichen Tiefsinn und Entdeckung neuer Wahrheiten hatten als durch blendende und auch den Laien anmuthende Darstellungsgabe, die eben deshalb, durch diese glückliche Verbindung von Philosophie und Rhetorik, ihre eigene und die griechische Philosophie überhaupt den Römern empfahlen. Die Philosophie war nicht minder als die damalige Rhetorik in gewissem Sinne asianisch. Zu den Philosophen dieser Art gehören Antiochos aus Askalon und Poseidonios aus Apameia.

Vor Allen aber ist zu nennen der Epikureer Philodemos, weil er aus Gadara stammte, derselben syrischen Stadt, die auch die Heimath des Erneuerers der menippischen Satire in jener

wieder in die bequemere Prosa zurück. So würden Mimos und Atellane, die Zeitgenossen der menippischen Satire Varros, auch formell ein Seitenstück zu ihr bilden. Ob etwa improvisirte Komödien schon ein Vorbild für die alte menippische Satire gewesen sind, könnte vielleicht noch einmal untersucht werden. Oben S. 381 ff. ist ihr Ursprung mit anderen Mitteln erklärt worden. Improvisationen sind gewiss in Griechenland und in den hellenisirten Distrikten Asiens, in denen Menipp zu Hause war, immer und nicht bloss in der ältesten Zeit üblich gewesen. [Aristoteles, der alle Dichtkunst und insbesondere die dramatische aus den Improvisationen ableitet (Poet. 4 p. 1448^b 23. 1449^a 9), würde dies kaum gethan haben, wenn ihm dergleichen nicht aus der eigenen Erfahrung bekannt gewesen wäre.

1) Darüber, dass Syrien oder doch der hellenisirte Osten, wo nicht die Heimat, so doch eine Hauptpflegestätte des späteren Mimos war, s. Grysar in Wiener Sitzungsber. phil. histor. Cl. XII (1854) S. 278 ff. 282 f. 306. 327 f.

Zeit, des Meleagros, ist. Beide sind auch in ihrem Wesen einander verwandter, als man zunächst wenigstens von einem Anhänger der epikurischen und einem der kynischen Schule erwarten sollte. Aber auch sie haben es verstanden, die philosophische Kluft, die sie trennte, unter Blumen zu verdecken. Beide waren geistreiche und witzige Männer und eben deshalb wie geschaffen, um in der Modepoesie des Epigramms zu glänzen. Verleugnet hat Meleager den Philosophen und speziell den Kyniker auch in seinen Gedichten nicht[1]: doch hat er ihm alle Schroffheit genommen und ihn so zurecht gestutzt und geglättet, dass er, ohne Anstoss zu geben, das kynische Mäntelchen nur coquett umgehängt, sich im elegantesten Salon der sogenannten guten Gesellschaft bewegen konnte[2]. Er war nicht eigentlich Philosoph, sondern Sophist, als welchen er sich auch selber bezeichnet[3], spielte also unter den Kynikern dieselbe Rolle wie Philodem und seinesgleichen unter den Epikureern[4] und wie schon einmal in früherer Zeit unter

Meleagros aus Gadara.

1) In dem Epigramm A. P. VII 13 f. rühmt er sich, dass er die Musen mit dem Eros, die Chariten mit der Σοφία verbunden habe; und wenn er ebenda XII 117, 5 f. alle auf die σοφία gewandte Mühe dem Eros gegenüber gering anschlägt und preisgeben will, so ist dies wohl nur eine poetische Hyperbel, beweist aber, auch ernsthaft genommen, so viel, dass er wenigstens eine Zeit lang sich mit Philosophie beschäftigt hat ebenso XII 101, 4). Auch die Art, wie er VII 470, 4 den Philaulos preist, weil er ein Leben geführt habe, das den σοφοὶ gesellt war (σοφοῖς ἕταρον), kennzeichnet ihn als Philosophen. Zur kynischen Philosophie hat er sich geradezu zwar nicht bekannt: doch kann man als eine Spur derselben ansehen die kosmopolitische Gesinnung, die sich VII 417, 5 äussert; so wie die in kynischer Weise paradoxe Grabschrift auf den Hasen VII 207 und das auf Heraklit bezügliche Epigramm VII 79, das allerdings nicht von zweifelloser Echtheit ist.

2) Wenigstens in der Moral ist er keineswegs rigoros, sondern scheint sich und Anderen den reichlichsten Genuss des Weines und der Liebe zu gestatten. (Streng genommen, aber nicht nothwendig, würde allerdings das πρῶτα συντρ. statt πρῶτος in A. P. VII 417, 4 besagen, dass sein Kynismus oder doch die literarische Thätigkeit in dieser Richtung einer früheren Zeit seines Lebens angehörte). Und dass auch seine wissenschaftliche Bildung sich nicht innerhalb der engen Grenzen des Kynismus hielt, beweise schon das Beiwort »göttlich«, das er IV 1, 47 Platon ertheilt.

3) VII 421, 7.

4) Unterss. zu Ciceros philos. Schr. I S. 180 ff. Auf historisches In-

den Kynikern Menipp[1]. Den letzteren, seinen Landsmann, nahm sich Meleager auch in der literarischen Form zum Vorbild[2] und wurde so der einflussreiche Erneuerer[3] der menippischen Satire, sei es nun, dass er selbst seine Werke zu den Römern brachte[4] oder dass Philodem dieselben auf sie hinwies oder endlich, dass der allgemeine Strom der Kultur sie aus »dem zweiten Athen«[5] nach Rom hinüberführte.

Kynismus Varros.

Gelesen wurden sie dort ohne Zweifel von Manchen und sind es vielleicht gewesen, die Varro veranlassten auf die Menippischen Originale zurückzugreifen und die ihn zur Nachahmung reizten. Jedenfalls müssen wir uns zur Erklärung der Thatsache, dass damals der Kynismus überhaupt wieder hervortritt und insbesondere bei den Römern Anhänger findet, nach einer besonderen Ursache umsehen. Die Wirksamkeit Meleagers

teresse, welches unter andern die epikureischen Sophisten charakterisirt (a. a. O. 183f.), deutet der Titel auch einer Schrift Meleagers bei Diog. L. II 92 περὶ δοξῶν.

1) S. o. S. 379 f. Vgl. noch das früher S. 367 bemerkte, über die Berührung der späteren Kyniker mit den Kyrenaikern.

2) Das bekennt er selbst in dem Epigramm A. P. VII 417 (auch 418, 6 ist wohl Μενιππείοις für Μελητείοις zu schr.). Ausserdem folgt es aus Diog. L. VI 99. Diesem Genre gehörte das Συμπόσιον an, worüber s. S. 365. Ob auch die Χάριτες bei Athen. IV 157 A, ist zweifelhaft; auffallend ist die dreimalige Erwähnung der Χάριτες in den Epigrammen VII 417—419, einmal oder gar zweimal als Μενίππειοι Χ. (πρὸς Χαρίτων wird Menipp beschworen bei Lucian Icaromen. 1), neben den Musen und dem Eros, man möchte hiernach vermuthen, dass, wenn mit den Musen die Gedichte bezeichnet sind, Χάριτες der Gesammttitel für seine Menippischen Satiren war. Dagegen mag die ebenfalls von Athen. a. a. O. genannte λεκίθου καὶ φακῆς σύγκρισις zu den συγκρίσεις der Rhetoren in demselben Verhältniss gestanden haben, wie die Satire Menipps zum sokratischen Dialog (Wachsmuth, in Corpusc. poes. ep. Gr. ludib. II S. 84 u. I S. 224; Demetr. de elocut. 170). Auch diese fand, wie wir sehen werden, Nachahmung bei den Römern. Die dialogische Form auch in Epigrammen Meleagers A. P. VII 79 u. 470 s. o. S. 400 f.

3) Πρῶτα συντροχάσας κτλ. (S. 439, 2) sagt er selber A. P. VII 417, 4.

4) A. P. XII 95, 9 f. verstehe ich die Ῥωμαϊκὴ λοπάς von der lanx satura, was auf Kenntniss römischer Sprache und Zustände deuten würde. Aber auch ohnedies ist es mindestens nicht unwahrscheinlich, dass ein geistreicher Literat und der keineswegs an der Scholle klebte, das Centrum der damaligen Welt aufsuchte.

5) A. P. VII 417, 2.

bietet sie uns und der Nachhall, den sie bei einem Manne wie Varro fand. Die Thätigkeit, die derselbe auf diesem Gebiet entfaltete, lässt sich mit der des Nigidius Figulus für die Neubelebung des Pythagoreismus vergleichen[1]) und hat ihm noch nach Jahrhunderten den Beinamen des römischen Kynikers (cynicus Romanus) eingetragen. So einsam stand er in dieser Hinsicht unter seinen Landsleuten, dass er der römische Kyniker schlechthin genannt werden konnte: keiner hat so wie er sein Interesse für diese schon den Griechen halbfremde und mit ihren staats- und gesellschaftsfeindlichen Tendenzen den Römern vollends widerstrebende Philosophie durch eine umfangreiche literarische Thätigkeit bekundet. Allerdings war auch sein Kynismus kein tief gewurzelter, der ihn durchs Leben begleitete, sondern bezeichnet eine Jugendperiode, über die hinaus er später zu andern mehr systematischen und dogmatischen Philosophien griff[2]). Eine übermüthige jugendlichem Alter eigene Kritik alles Bestehenden machte sich darin Luft. Stilistische und rhetorische Neigungen wirkten dabei mit: die seltsame barocke Form dieser Satiren, ihre doch wohl stark gewürzte Geistreichigkeit mochte ihn aus demselben Grunde reizen, aus dem er an der Schwester der Menippischen Satire (s. o. S. 380, 1), der asianischen Rhetorik und deren Vertretern unter den Historikern, Hegesias und Sisenna[3]), Gefallen fand.

Verschieden wie von dem syrischen Griechen der ehrsame

1) Kynismus und Pythagoreismus hatten Seiten, auf denen sie sich berührten, wie auch das Auftreten des Diodor von Aspendos lehrt (Athen. IV 163Ef. Zeller Phil. d. Gr. I^4 311, 3), und mögen sich damals gegenseitig gefördert haben. Bei den Kynikern und Pythagoreern der Kaiserzeit tritt dies noch stärker hervor.

2) Was wir über Varros philosophische Ansichten wissen, gibt uns kein genügendes Recht zu der Behauptung, dass er zeitlebens zwischen den verschiedensten Meinungen geschwankt habe. Vielmehr überwog bei ihm in der ersten Zeit der Kynismus, womit sich leicht und natürlich einiges Stoische und Pythagoreische verband. Erst später hat er sich dann in der Philosophie des Antiochos befestigt und auf diese Weise eine ganz normale Entwicklung durchgemacht, die nach einer mehr kritisch-skeptischen Jugendperiode ihn schliesslich in einem derben Dogmatismus seine Ruhe finden liess.

3) Wenigstens lässt der Logistoricus, der nach diesem den Namen trägt, vermuthen, dass Varro ihn hochschätzte (Blass, Griech. Ber. S. 148).

Sabiner aus Reate war, so musste wohl, als Varro es unternahm, das menippische Original in seiner Weise umzubilden und mit dem Stempel seines Geistes zu versehen, ein sonderbar buntscheckiges Wesen herauskommen, zwischen Prosa und Versen, Drama und Dialog, Ernst und Scherz, kritischer und dogmatischer Philosophie, Wahrheit und Dichtung, ja zwischen Himmel und Erde auf und abschwankend.

Wechsel von Prosa und Versen.

Welchem Gesetze er in der Vertheilung der prosaischen und gebundenen Rede folgte, wissen wir nicht. Vielleicht liess er sich zumeist durch Lust und Laune leiten und erzielte gerade durch diese Willkür gewisse komische Wirkungen. Doch scheint er wenigstens in den Eingängen seiner Satiren gern auf poetischen Stelzen geschritten zu sein, so dass, von dieser Seite betrachtet, ihre Aehnlichkeit mit den damaligen

Dramatischer Charakter.

Dramen vollkommen war [1]). Und diese Aehnlichkeit bleibt hierbei nicht stehen, sondern zeigt sich weiter in der äusserst

1) Die Verse aus der Satire Gloria fr. I R., die man nach wahrscheinlicher Vermuthung dem Prolog zutheilen kann (Vahlen, In Varronis satt. Menipp. conj. S. 4), führen uns sogar mitten ins Theater. Im übrigen tragen diese einleitenden Verse sehr verschiedenen Charakter. Am meisten erinnert ans Drama Hercules tuam fidem fr. I R., wo Gott Tutanus redet, oder Prometheus fr. Iff., wo Prometheus (Vahlen a. a. O. 168 f.); oder Ὄνος λύρας fr. II, wenn diese Verse einem Prologe angehören, in dem der auftretende Musicus sich selbst dem Publicum vorstellt und sagt, was er für eine Rolle spielt (Vahlen S. 3 f.). Anderwärts sind die Proömien mehr nach der Weise des Epos: im Sesqueulixes fr. XXII (Vahlen S. 123) wurde statt der Musen die Echo angerufen, in der Σκιαμαχία fr. I (u. Riese z. St.) ländliche Gottheiten. Wie aus einer poetischen Dedikationsepistel klingt Modius fr. I (Riese z. St.); und die Ταφὴ Μενίππου ging von der in Versen abgefassten Grabschrift des Kynikers aus fr. I (Vahlen 147f.). Bestätigt wird diese Regel durch späte Nachahmer der menippischen Satire wie Martianus Capella und Boëthius. Der Erstere beginnt seine Nuptiae Philologiae et Mercurii nicht bloss das ganze Werk mit Versen, sondern auch jedes einzelne Buch, ausgenommen ist nur das achte und diese Ausnahme gerechtfertigt durch die das siebente schliessenden Verse. Boëthius eröffnet ebenfalls seine Consolatio mit einem Gedicht, das stille Selbstbetrachtungen des Autors enthält, in denen dieser durch die Erscheinung der Philosophie unterbrochen wird. Vgl. auch Riese S. 30, der noch auf den Juppiter Tragoedus Lucians verwiesen hat. Ob Varro in dieser Beziehung sein Vorbild bei Menipp hatte, ist eine Frage, die man aufwerfen kann, die sich aber mit unsern Mitteln schwerlich entscheiden lässt.

lebendigen Handlung und dem Scenenwechsel (Vahlen Conj. 197. Riese 24. 28), wie wir sie noch aus den Resten der Lex Maenia und namentlich der Eumeniden errathen können. Von der Art dieser Darstellungen im Allgemeinen können uns Lucians erhaltene Dialoge noch eine anschauliche Vorstellung geben. Sogar bis zur Nachahmung einzelner Dramen der Tragödie wie der Komödie scheint sich diese Dramatisirung gesteigert zu haben[1]). Auch die Personificationen abstrakter Begriffe, die Varro gelegentlich einführte, die »Wahrheit« (Veritas), der »Ruf« (Existimatio), auch die Furien[2]), sodann der »reuige Sinn« (Metamelos), ein Sohn der »Unbeständigkeit« (Inconstantia)[3]) waren wenigstens im Drama, der Tragödie und namentlich der Komödie, insbesondere der mittleren attischen, mehr zu Hause als im eigentlichen Dialog; und das Gleiche gilt von den Göttererscheinungen, z. B. des Tutanus[4]).

Erzählung von Gesprächen.

Gedämpft wurde die Lebhaftigkeit des dramatischen Charakters bisweilen dadurch, dass das Gespräch nicht unmittelbar dem Leser vorgeführt, sondern gleichsam zurückgeschoben wurde und in der Form einer Erzählung zur Darstellung kam[5]). Wie sich die Satire hier mit dem Dialog, speziell dem sokratischen berührt, springt in die Augen. Auf dasselbe Gebiet tritt sie über, indem sie Verhältnisse und Personen der Wirklichkeit in ihren Rahmen zieht: denn so wie auf der dra-

Verhältnisse und Personen der Wirklichkeit.

1) S. die Titel bei Riese S. 31 f. Vgl. auch Vahlen 168 ff. 191 f. Riese S. 29. Statt aber durch die Λογομαχία an die τειχομαχία und θεομαχία Homers erinnert zu werden (Riese 32), war es wohl richtiger an den Kampf der beiden λόγοι in den Wolken des Aristophanes zu denken: dafür spricht der Name; sodann das Metrum, da das einzige aus dem Varronischen Werk erhaltene Fragment ein anapästischer Tetrameter derselben Art ist, wie diejenigen, in denen die aristophanische Streitszene abgefasst ist; endlich aber auch der Inhalt, denn die bei Varro sich streitenden Epikureer und Stoiker (Porphyr. zu Hor. serm. II 4, 1 bei Riese S. 155) sind offenbar nichts weiter als der modernisirte ἄδικος und δίκαιος λόγος.

2) Eumenid. fr. 45. 48. 49 vgl. 43.

3) Lex Maenia fr. 4. vgl. auch Parmeno 13.

4) Vgl. o. S. 60 f. 371 ff. 442, 1.

5) Riese S. 29 f. Auch Ταφὴ Μεν. fr. 2 u. 7 liessen sich vielleicht noch anführen. Vgl. auch Birt, Zwei politische Satiren S. 29.

matischen Bühne des Alterthums der Mythos, die Dichtung herrscht, wenn auch nicht ausschliesslich, aber doch vorwiegend, ebenso und in ähnlichem Maasse hat sich die historische Wirklichkeit, oder doch was sich dafür ausgibt, der Welt des Dialogs bemächtigt und die Dialoge des Alterthums entsprachen so, abgesehen von dem, was sie sonst leisteten, auch einem Bedürfniss, das in neuerer Zeit durch die historischen Tragödien und Romane befriedigt wird. Die Wirklichkeit kann eine entferntere oder nähere sein. Irgendwie in die Zeit des Sokrates scheint Varro im »Erkenne Dich selbst« (Γνῶθι σεαυτόν) zurückgegangen zu sein[1]. Auf griechischen, oder doch nicht-römischen Boden führte vielleicht das »Begräbniss Menipps« (Ταφὴ Μενίππου)[2] und nach derselben Richtung könnte auch der Name des Cleophantus weisen in »Weit flieht wer die Seinen flieht« (Longe fugit qui suos fugit)[3], so wie die Namen und Worte in den »Meleagern« (Meleagri)[4]. — Weit überwiegend aber tritt uns aus den Fragmenten die Schilderung von Varros eigener Zeit und nächster römischer Umgebung entgegen. Einen altrömischen Namen trägt »Serranus« (oder »über Magistratswahlen«) und scheint die echt-römische Vergleichung zwischen ländlicher Musse und dem von Geschäften geplagten Leben in der Stadt anzustellen. Römische Feste der Minerva und des Weingottes wurden in »Quinquatrus« und »Vinalia« gefeiert; für die heimische Religion mochten eintreten und fremden Cult bekämpfen »Pseudolus Apollo« und »Serapis«. Ein Römer ist es wohl, vielleicht Varro selber (Vahlen a. a. O.

Römische Stoffe.

1) Denn fr. 11 spricht von Sokrates wie von einem gleichzeitig lebenden: nonne homullum scribunt esse grandibus superciliis silonem quadratum. Auf Sokrates hat die Worte bezogen Hemsterhuis (s. Riese z. St.). Man würde ohne Weiteres einen ganzen Dialog ansetzen, der in Sokrates' Zeit spielt, wenn nicht Arat in fr. 8 störte und die Musen des Polykles fr. 5.

2) Die Voraussetzung ist, dass die Grabschrift fr. 1 an Ort und Stelle gelesen wurde.

3) Fr. 2. Hiernach scheint er ein griechischer Stoiker gewesen zu sein. Aber freilich gab es deren damals auch in der Weltstadt Rom genug.

4) Fr. 4. 6. 7. Das »id est περίδειπνον« fr. 11 scheint nur recht verständlich, wenn die Szene nach Griechenland verlegt war. Zur Erklärung des Titels kann vielleicht mit beitragen, dass nach Diog. L. VI 31 der Kyniker Diogenes seine Zöglinge, die Söhne des Xeniades, auf die Jagd führte.

110), der im »Sesqueulixes« nach langen Reisen wieder heimkehrt und der im »Sexagessis« als neuer Epimenides in Rom erwacht und am Ende mit Andern »nach alter Vätersitte« (more maiorum fr. 19) in die Tiber gestürzt wurde. Ein echt römisches Thema »von den Provinzen« behandelte die räthselhafte »Flaxtabula«. Die Satire »Jeder Topf hat sein Maass« (Est modus matulae) kehrt dadurch, dass sie am Trinkgelage auch die »uxorcula« (fr. 4) theilnehmen lässt, eine characteristische, die römischen Symposien von den griechischen unterscheidende Seite heraus[1]). Römische Sklaven treten im »Marcipor« und »Synephebus« auf. Und wie in letzterer Schrift das »süssduftende Neapel« (ἡδύπνους Neapolis fr. 5), so erinnerte noch mehr, schon durch seinen Titel, »Bajae« an das Paradies der vornehmen Römer und gab aller Wahrscheinlichkeit nach Varro das Recht vor alexandrinischen Richtern als der Erfinder der später so beliebten, den älteren Griechen aber noch fremden Bäder-Dialoge zu gelten[2]). So weht uns noch an mehr Stellen, als möglich und nöthig ist anzugeben, italische und besonders römische Luft an. Bäder-Dialoge.

Mehr noch als hieraus schritt Varro aus der erdichteten Welt des Dramas heraus, indem er wie vorm Spiegel schreibend sich selber redend einführte[3]), woraus sich weiter leicht die Form des Briefs entwickeln konnte, die einige seiner Satiren gehabt zu haben scheinen[4]). Konnten ihn hierzu schon griechische Vorbilder ermuthigen[5]), so ging er doch auf derselben Bahn noch weiter, als sie und fügte zu seinem Ich noch ein Alter ego als Gesprächsgenossen. Platon hatte alles Denken Briefe. Selbstgespräche.

1) Corn. Nep. praef. 6.

2) Plutarch Quaest. conviv. IV 4 Anfg. spielt das Gespräch in einem Badeort, Aidepsos auf Euboia. Uns Deutschen sind von Gesprächen der Art Lessings Gespräche für Freimaurer bekannt, die in Pyrmont gehalten werden. Mehr bei F. v. S. in Sonntagsbeilage No. 42 u. 43 zur Vossischen Zeitung 1886.

3) Triphall. fr. 2 Sexagessis 17. Flaxtab. 6 vgl. Vahlen 110f.

4) Vgl. hierzu Bücheler Rh. M. 14, 422 u. o. S. 300ff. Auch hierin konnte er Menipp folgen: Wachsmuth Sillogr². S. 82. 357 f.

5) O. S. 58 f. (Solons ὑποθῆκαι εἰς ἑαυτόν) 294f. 321, 1. 342, 3. 398. Auch Antiochos trat in seinem vor dem Jahr 79 geschriebenen »Sosos« selber redend auf nach meiner Vermuthung: Unterss. zu Ciceros philos. Schr. III 269.

für ein Gespräch des Menschen mit sich selbst erklärt[1]) und Antisthenes als die Frucht seines Philosophirens es bezeichnet, dass er im Stande sei, mit sich selbst zu verkehren[2]). Wenn der Wink, der hierin lag, das Selbstgespräch in die Literatur einzuführen und zwar in dramatisch durchgebilgebildeter Gestalt, nicht schon längst benutzt worden war, so hatte dies seine Ursache wohl in der komischen Wirkung, die von solchen Darstellungen kaum zu trennen ist und aus dem Contrast eines bald einfach bald doppelt erscheinenden Wesens hervorgeht. Lanzelot Gobbo mag sich so mit sich selbst unterhalten oder die Magd der plautinischen Komödie (Stich. 274 ff. J. Grimm Kl. Schr. III 296), die Tragiker haben dergleichen möglichst gemieden[3]) und zu den Tendenzen des alten ernsthaften Dialogs passte es ebenso wenig[4]). Um so mehr entsprach es dem Geist der Menippischen Satire, die ja gerade den Dialog ins Burleske gezogen hatte. Wir werden daher nicht anstehen, den »Bimarcus« oder Doppelmarcus nicht als das Gespräch zweier Marci d. i. zweier Römer zu fassen (Ribbeck Rh. M. 14, 120 f.), sondern als ein Gespräch das Marcus Varro mit sich selber führte[5]). Varro hat dem Sejus versprochen, über die rhetorischen Figuren oder Tropen (Vahlen Conj. 130) zu schreiben und geräth dabei in Zwiespalt mit sich selber: während der eine Marcus nicht müde wird, an das Versprechen zu mahnen[6]), ist es dem andern unmöglich,

1) Theaitet 189Ef. Soph. 263E. Vgl. auch J. Grimm. Kl. Schr. III S. 277.

2) Diog. L. VI 6. Dümmler Akademika S. 64. Als eine besonders wichtige Art des λόγος bezeichnet auch Isokrates 3, 8 das Reden mit sich selbst, vgl. 15, 256. Auch Crassus bei Cicero de orat. III 23 rechnet dasselbe mit unter die Leistungen der Redekunst.

3) Als Eigenheit des Euripides wird es verspottet von Aristophanes Ach. 450. 480 ff.

4) Die Extreme berühren sich! Auch das neuste realistische Drama und die Dichter der »freien Bühne« verpönen das Selbstgespräch. — Vgl. auch J. Grimm, Kl. Schr. III S. 294 ff. Er sieht S. 292 in dem Monolog noch den Gipfel dramatischer Kunst und S. 293 meint »er verriete grosse Unkunde, wer den Monolog herabsetzen und gar unnatürlich nennen wollte«. O. S. 7 f.

5) Nach Norden in Fleck. Jahrb. Suppl. XVIII S. 280 wäre Bimarcus vielmehr »Varro nach zwei Seiten«, nämlich als Poet und Prosaist.

6) Fr. 3: ebrius es, Marce: Odyssian enim Homeri ruminari incipis,

bei der Stange zu bleiben, bald fängt er an ganze Stücke aus der Odyssee zu recitiren (fr. 3), geräth auch wohl selbst ins Versemachen (fr. 19. 23), verläuft sich aus der Rhetorik in die Moral (fr. 5) und bleibt, wie es scheint, darin stecken mit der Bemerkung, dass einfache Sitten auch einfache Sprache lieben[1]. Dieses literarische Wagniss, wenn es für Varro ein solches war und er nicht auch hierin schon seinen Vorgänger an Menipp hatte, hat später namentlich noch bedeutende Nachwirkungen gehabt[2]. Wir werden aber sehen, dass es auch in seiner Zeit nicht ganz vereinzelt stand.

Indem Varro seine eigene Person so stark hervor- Bunter Inhalt.

cum περὶ τρόπων scripturum te Sejo receperis. Auch fr. 6 liegt es nahe Marce statt Mani zu schreiben.

1) Fr. 24: avi et atavi nostri, cum alium ac cepe eorum verba olerent, tamen optume animati erant.

2) Zu nennen sind die Selbstbetrachtungen des Marc Aurel, zumal er ebenfalls der kynischen Philosophie nahe genug stand, vgl. auch S. 446, 2. Seneca Epist. 10, 1 f. Besonders aber muss hingewiesen werden auf die Soliloquia des h. Augustin. Dieselben sind es werth, mit Beziehung auf den Bimarcus gelesen zu werden. Der Anfang derselben kann uns eine ungefähre Vorstellung von der Situation geben, in die die Varronische Satire den Leser versetzte: Volventi mihi multa ac varia mecum diu ac per multos dies sedulo quaerenti memet ipsum ac bonum meum, quidve mali evitundum esset, ait mihi subito, sive ego ipse sive alius quis extrinsecus sive intrinsecus, nescio: nam hoc ipsum est, quod magnopere scire molior: ait ergo mihi etc. (vgl. auch II 1 14. 33 u. Persius sat. I 44). Es folgt nun ein ganz lebhafter Dialog der beiden Ichs mit einander und gerade wie bei Varro wird der Voraussetzung nach dieser Dialog gleichzeitig, wie er geführt wird, auch zu Papier gebracht (I 27, 30. II 1 33). Zeigt sich das eine Ich stolz und übermüthig (bei Augustin I 10, 17 rühmt es sich seiner Enthaltsamkeit vgl. noch 11, 19 numquam tamen mihi persuadebis ut hac adfectione etc.; bei Varro f. 1 seiner poetischen Fertigkeit), so wird es vom andern gelegentlich zurechtgewiesen (bei Augustin ist der Dialog eine fortschreitende Demüthigung des ersten Ichs durch das andere vgl. auch I 4, 9 gravius objurgato; bei Varro vgl. fr. 3). Mit einem Gebet an den höchsten Gott beginnt Augustin, auf eine Anrufung Vulcans zu Anfang der varronischen Satire deutet vielleicht fr. 26. Erwähnt kann noch werden, dass auch im Inhalt beide sich berühren, dass auch Augustin, vorübergehend wenigstens, auf Poeten und Grammatiker zu reden kommt (II 18. 19. 20. 29 vgl. Cicero de invent. I 27). Dies alles fällt natürlich erst dadurch ins Gewicht, dass Augustin auch sonst als Leser und Kenner varronischer Schriften bekannt ist.

treten liess, näherte er seine Satiren dadurch dem Charakter von Memorabilien, dem die dialogische Form von Anfang an nicht fremd gewesen war. Beiträge zu einer Selbstbiographie mag namentlich der Bimarcus gegeben haben, wenn man aus der muthmaasslichen Nachbildung Augustins schliessen darf[1]. Doch waren im Allgemeinen die Satiren Varros gewiss nicht in dem Grade, wie dies von denjenigen des Lucilius gilt[2], Denkwürdigkeiten aus dem Leben ihres Verfassers, wenigstens nicht aus dem äussern Leben. Um aber seine Meinungen über die verschiedensten Dinge und Fragen kennen zu lernen, waren sie ohne Zweifel eine sehr ergiebige Quelle: denn wie es scheint, hat sich Varro lange Zeit hindurch dieser Form fast ausschliesslich bedient, um darin seine Gedanken über alles mögliche, was in seinen Gesichtskreis trat, niederzulegen. Schon ein flüchtiger Blick auf die Nebentitel der Satiren zeigt den bunten Inhalt derselben, der das Leben Thun und Treiben der Menschen in seiner ganzen Breite umfasste und im Zusammenhang hiermit und darüber hinaus auch auf religiöse und naturwissenschaftliche Fragen einging[3]. Man darf zweifeln, ob der Gesichtskreis eines späteren Kynikers so weit reichte; jedenfalls waren dem Interesse an detaillirter Erörterung bei diesen viel engere Grenzen gezogen und Varro konnte daher kaum bei Menipp oder Meleager das Vorbild für alle seine Satiren finden.

Freies Verhältniss zu Menipp und Meleager.

Sein unabhängiger Geist hatte sich von Anfang an zu diesen Griechen in ein freies Verhältniss gesetzt[4]. Weder liess er sich durch die Frechheit ihrer moralischen und politischen Ansichten von seinem traditionellen solid römischen Standpunkte abziehen, noch in engherziger Verfolgung ihres Princips abhalten, seinen polyhistorischen und eklektischen Neigungen nachzugeben, sodass schon in diesen Jugendwerken die Eigenthümlichkeiten, die später sein Denken und Schreiben

1) Vgl. in dessen Soliloquia unter andern die Angaben, die er I 10,17 über sein Alter macht.

2) Ausserdem ist an Horaz zu erinnern und auf das hinzuweisen, was Sueton de grammat. 5 über eine Satire des Grammatikers Sevius Nicanor bemerkt.

3) Riese S. 26f.

4) Cicero Acad. post. 8.

charakterisirten, nicht zu verkennen sind. Doch ist zunächst zuzugeben, dass der kynische und insbesondere der menippische Einfluss noch weiter reichte, als schon früher bemerkt wurde (S. 387 f.). Schon durch den Titel gibt sich dies zu erkennen im »Grab Mennipps« (Ταφὴ Μενίππου), welche Satire der Verherrlichung dieses Kynikers diente und ihn sogar über Diogenes erhob [1]). Gegen die Aerzte, als nutzlose Peiniger des Menschengeschlechts wandte sich das »Quinquatrusfest« und spielte gegen Herophilos, den berühmten Anatomen unter dem ersten Ptolemaier, den Diogenes aus (fr. 6) [2]); und unter dem derben Namen »Maulesel reiben einer den andern« (Mutuum muli scabunt) mochte sich eine kynische Predigt über die Heilswahrheit verbergen, dass Körper und Seele nicht, wie gewöhnlich geschieht, getrennt werden dürfen [3]), dass vielmehr beide auf einander angewiesen sind und die Gesundheit des einen durch die des andern bedingt ist [4]). Gastronomen und gastronomische Schriften wurden in der Satire »von den Speisen (περὶ ἐδεσμάτων) verhöhnt, das »Schattengefecht« (Σκιαμαχία) galt der menschlichen Eitelkeit (περὶ τύφου) und in der »Virgula divina« wurde die Tugend als die einzig wahre Wünschelruthe gepriesen. So gut wie hier wurde auch in der Vertheidigung des Selbstmordes (περὶ ἐξαγωγῆς) ein kynisches Thema angeschlagen [5]). Marcipor und Varro mögen ein ähnliches Paar gebildet haben wie Manes und Diogenes [6]). Die »Rundreise« (Περίπλους) kann uns »Diogenes auf

1) Fr. 5 s. o. S. 374, 2.

2) Vielleicht war die Satire eine kynische Antwort auf den medizinischen Dialog des Tarentiners Herakleides (o. S. 362) vgl. fr. 5 R. Der Dialog des Herakleides war ein Symposion und auch der Titel Quinquatrus lässt auf ein Symposion als Scene des Dialogs schliessen.

3) Περὶ χωρισμοῦ lautet der Nebentitel. Eine andere Auffassung desselben gibt Riese, dem beitritt Norden in Fleck. Jahrb. Suppl. XVIII S. 291 f.

4) Das »mens sana in corpore sano« war kynischer Grundsatz: Zeller, Phil. d. Gr. II^a 276, 6^3.

5) Vielleicht war es eine Nekyia und wurde in der Unterwelt Revue über die berühmten Selbstmörder abgehalten, wobei diese sämmtlich so, wie dies fr. 1 mit Hannibal geschieht, nach den Motiven ihrer That gefragt wurden. Menipp, der sich ebenfalls selbst den Tod gegeben hatte, eignete sich ganz dazu der Fragende zu sein.

6) Diog. L. VI 55. Aelian V. H. 13, 28. Vgl. noch Marcipor. fr. 19.

Reisen« in die Erinnerung rufen (o. S. 388, 6) sowie die »Endymiones« zu einer Vergleichung mit Lucians Ikaromenippos auffordern und vielleicht auf ein gemeinsames griechisches Original deuten[1]). Allgemein kynisch, nicht speziell menippisch waren wohl der »Prometheus liber«[2]) und die »Columnae Herculis«[3]).

Eklekticismus. Doch klangen in die kynisch-menippischen auch noch andere, mehr oder minder unharmonische Töne hinein. Die gute alte Zeit, wenigstens die historische, zu preisen war schwerlich im Sinne der Kyniker, die höchstens einen goldenen

Gesucht ist Büchelers Auffassung des Titels »Marcipor«, die Norden vertritt in Fleckeis. Jahrb. Suppl. XVIII S. 267 f.

1) Von einer Höhe sieht Varro fr. 1 in das Leben und Treiben der Stadt, ähnlich Menipp bei Lucian 11 f. 15 f. 21 vom Monde. Auch die Wiederherabkunft auf die Erde scheint bei beiden auf ähnliche Weise vor sich gegangen, wenigstens bei beiden Mercur daran betheiligt gewesen zu sein, vgl. fr. 7 u. 8 mit Lucian 34. Zum Titel der Satire »Endymiones« passt, dass bei Lucian 13 Empedokles, den Menipp auf dem Monde trifft, μὰ τὸν Ἐνδυμίωνα schwört. Unter dem Plural Endymiones werden die aëreae animae zu verstehen sein, die nach Augustin Civ. D. VII 6 Varro in die Mondregion versetzte. Vgl. aber auch o. S. 328, 1.

2) Man kann auch hier Lucians gleichnamigen Dialog vergleichen. Prometheus ist zunächst noch angeschmiedet. Dann wird er von Herakles, dem Kyniker der mythischen Zeit, befreit und hat nun Gelegenheit zu sehen, was aus seinen Menschen geworden ist. Hat er sich früher vielleicht seiner Geschöpfe gerühmt (fr. 6. 8 ist von der Natur und Entstehung des Menschen die Rede), so muss er jetzt selber zugeben, dass sie missrathen sind, besonders die Weiber (fr. 10—13 und Lucian 3). Herakles zeigt ihm — und die Art wie er dies thut charakterisirt ihn als kynischen Dialektiker — dass schon der Körper des Menschen misslungen sei, dass nicht einmal das Auge, doch eins der edelsten Glieder desselben, etwas tauge (fr. 14). S. o. S. 120, 2.

3) Es liegt nahe, bei diesem Titel an die sprichwörtliche Wendung Pindars Nem. III 19 ff. (vgl. auch Isokr. Panath. 250) oder die aristotelische Fassung der Sage (Aelian V. H. 5, 3) zu denken und hiermit zu vergleichen die Betrachtungen über die Geringfügigkeit und Hinfälligkeit alles menschlichen Ruhms, welche Cicero anstellt de rep. VI 20 ff. (vgl. dazu Usener Rh. M. 28 S. 398 ff.). Was will doch, war der Gedanke (auf den der Nebentitel περὶ δόξης führt), der höchste Ruhm, der des Hercules besagen, wie eng begrenzt ist er, da er nicht einmal die nach diesem Heros benannten Säulen überschreitet! — Auch der »Hercules Socraticus« (s. u. S. 451) mag zu diesen Satiren allgemein kynischen (vielleicht antisthenischen), nicht speziell menippischen Inhalts gehören.

Urzustand vor aller Geschichte gelten liessen: nichtsdestoweniger hat Varro das Lob jener im »Lehrer der Alten« (Γεροντοδιδάσκαλος) gesungen. Der Kyniker trank Wasser: das scheint auch Varro im Ὑδροκύων zuzugeben, trotzdem aber gesteht er im »Jeder Topf hat sein Maass« (Est modus matulae) doch auch dem Bacchus sein Recht zu (bes. fr. 4 und 5). Anderwärts ist es die Erinnerung an Sokrates, die von Menipp ablenkt, wie in »Erkenne dich selbst« (Γνῶθι σεαυτόν)[1] und im »Hercules Socraticus«. Ob er etwa gar bis zu Aristipp hinabglitt, muss zweifelhaft bleiben[2]. Pythagoreische Klänge glauben wir im »Esel als Lautenschläger« (Ὄνος λύρας) zu vernehmen[3] und brauchen uns darüber nicht zu wundern, theils weil dies mit Varros sonstigen Studien harmonirt, theils weil altrömisch und pythagoreisch damals vielfach für gleich galt und deshalb gerade solche Männer, in denen altrömisches Wesen sich regte, wie, ausser Varro, Nigidius Figulus und die Sextier[4] den Pythagoreern zugeführt wurden. Menippisch war in diesen Satiren oft nur die heitere Form, der ernste, ja tiefsinnige Inhalt aber andern, nicht-kynischen Philosophien entlehnt[5]. Es fehlt sogar nicht an Spuren, die auf den tiefsinnigsten aller griechischen Philosophen, auf Platon deuten[6].

Sokrates.

Pythagoreisches.

Platon.

1) Vgl. Riese zu fr. 11.

2) Auf Aristipp lässt sich Ἔχω σε (περὶ τύχης) beziehen, nicht bloss weil auch dieser περὶ τ. geschrieben, sondern auch wegen des Haupttitels Ἔχω σε, der vielleicht durch Diog. L. II 75 seine Erklärung findet, und wegen fr. 4, das mehr nach kyrenaischer als kynischer Moral schmeckt.

3) Die Sphärenmusik fr. 3.

4) Vgl. über diese O. Jahn in Berr. der sächsisch. Gesellsch. d. W. philol. histor. Cl. II S. 277 f. Der pythagorisirende Numa ist der Repräsentant des alten Römerthums in der Ταφὴ Μενίππου fr. 24.

5) Varro bei Cicero Acad. post. 8: in illis veteribus nostris, quae Menippum imitati, non interpretati, quadam hilaritate conspersimus, — — — multa admixta ex intima philosophia, multa dicta dialectice.

6) Auf eine Nachahmung des platonischen Symposions im »Agathon« hat schon Riese S. 95 hingedeutet. Fr. 2 erinnert an die Ausweisung der Flötenbläser in Symp. p. 176 E. Fr. 6 ist natürlich in einer Schrift des Titels »Agatho« die Erwähnung des Sokrates von Bedeutung, und wenn man einmal das platonische Symposion im Sinne hat, kann man leicht in den Worten fr. 8 (haec postquam dixit, cedit citu' cellu' tolutim) eine Umschreibung von βρενθύεται und danach eine Reminiscenz oder absichtliche Nachbildung von p. 221 B erblicken. Die fr. 7 geschilderte Zwitter-

Peripatetiker. Anderes weist auf Aristoteles[1]) und die Peripatetiker[2]), so

natur konnte eine Carikatur des Eros und seines dämonischen Wesens sein, wie es Symp. p. 203 C ff. näher bestimmt wird; oder es lässt das Wort »vespertilio« auch an Χαιρεφῶν ἡ νυκτερὶς (Aristoph. Vögel 1564 vgl. 1296) denken. — Um Titel und Nebentitel der Satire »Cycnus περὶ ταφῆς« in Zusammenhang zu bringen, liefert uns Platons Phaidon p. 84 E f. das Mittel, wo der Gesang der Schwäne aus der freudigen Erwartung erklärt wird, die sie haben nach dem Tode wieder zu dem Gott zurückzukehren, dessen Diener sie sind (ὅτι μέλλουσι παρὰ τὸν θεὸν ἀπιέναι, οὗπερ εἰσὶ θεράποντες). Ist fr. 1 (tua templa ad alta fani properans citus itere) nicht aus dem Gesang eines sterbenden zur heiligen Wohnung des Apoll zurückstrebenden Schwanes? Und wie Platon scheint auch Varro hieraus gefolgert zu haben, dass das bessere Theil des Menschen im Tode entweicht und, was zurückbleibt, nicht sein wahres Wesen darstellt; wenigstens auf den hiermit zusammenhängenden Gedanken, dass also der todte Leib die Sorgfalt nicht werth ist, die man bei der Bestattung auf ihn zu wenden pflegt, beziehen sich fr. 2 und 3. Mit fr. 2 und der Frage, ob Begräbniss oder Verbrennung vorzuziehen sei, berührt sich besonders Phaidon p. 115 C ff., während der Gedanke von fr. 3 sich im Dialoge eines unbekannten Sokratikers fand (o. S. 193), welcher ebenfalls den Tod des Sokrates erzählt hatte. — Ueber die Marcopolis, die den Gedanken an die Πλατωνόπολις (Porphyr. v. Plot. 12) wach ruft, s. o. S. 388 vgl. aber auch Norden in Fleck. Jahrb. Suppl. XVIII S. 277.

1) Mit Andabatae fr. 7 lässt sich vergleichen Aristot. Rhet. I 2 p. 1357^b 15 f. (Hierüber vgl. jetzt Gercke im Herm. 28, 135 ff.) Von Ursprung und Wesen der Poesie handelte der Parmeno nach fr. 11—15. Da nun hierbei auch von der Nachahmung und dem Reiz, den sie auf die Menschen ausübt, die Rede sein musste, mit solchen Erörterungen aber von Plutarch zweimal (de poet. aud. c. 3 u. Quaestt. Conv. VI p. 674 B) das Sprichwort εὖ μέν, ἀλλ' οὐδὲν πρὸς τὴν Παρμένοντος ὗν in Verbindung gebracht wird, so glaube ich trotz des Widerspruchs von Vahlen S. 99 u. Riese S. 188 auf diesen Parmenon des Sprichworts auch den Titel der Varronischen Satire beziehen zu dürfen. Dann bewegte sich aber Varro hier auf einem Gebiete, auf dem ihm am Besten Aristoteles vorgearbeitet hatte (mit Plutarch a. a. O. vgl. Aristot. Poet. 4 p. 1448^b 4 ff.). Varro, der später (de re rust. II 5, 13) als Leser des Aristoteles bekannt war, wird dies nicht erst in den letzten Jahren seines Lebens geworden sein.

2) Eine σύγκρισις im Sinne der Peripatetiker und vor Allem des Aristoteles scheint die »Rundfahrt« (Περίπλους) zwischen ἱστορία und φιλοσοφία angestellt zu haben s. o. S. 311. u. Aristot. Poet. 9 p. 1451^b 1 ff. Vgl. auch Plutarch de Pyth. orac. 24 p. 406 C u. E, wo ἱστορία und φιλοσοφία einander gegenübergestellt werden. Den ἱστοριογράφος und λογογράφος hatte zum Gegenstand einer solchen σύγκρισις Ephoros gemacht, sie fiel zum Vortheil des ersteren natürlich aus (Polyb. 12, 28 S. 858 H.). Es liegt in der Natur solcher συγκρίσεις, dass sie leicht polemisch

wie auf die Stoiker [1]). Ob er auch das Gemisch dieser Elemente, die eklektische Lehre des Antiochos in die Form der menippischen Satire gebracht habe, ist eine Frage, die man bejahen möchte sowohl wegen gewisser moralischer Ansichten [2]) als auch auf Grund von Spuren, die auf jene sonderbare, den späteren Varro characterisirende Ausrechnung aller möglichen Philosophen-Sekten deuten [3]). Des Wankelmuths in seinen philosophischen Ueberzeugungen braucht man ihn deshalb noch nicht zu bezichtigen, da er die Form der menippischen Satire, die literarische Lieblingsform seiner Jugend, auch noch in das spätere Mannesalter mit hinübergenommen zu haben scheint [4]). Stoiker. Antiochos.

wurden, wie uns dies in Bezug auf die συγκρίσεις des Messeniers Alkaios Polyb. XXXII 6, 5 (Susemihl Al. Lit. II 546, 140) sagt. — Auf die gleichnamige Schrift des Peripatetikers Aristo von Keos scheint der »Tithonus« hinzuweisen. Vgl. jedoch Hense Teletis rell. p. C ann.

1) Im Parmeno stimmt die Definition des »poema« als lexis eurythmos (fr. 14) mit derjenigen Posidons bei Diog. L. VII 60 überein. Auch der Nebentitel περὶ φθορᾶς κόσμου, den die Satire Κοσμοτορύνη führte, stellt wenigstens ein gerade in der stoischen Schule besonders beliebtes Thema. Die stoischen Paradoxa finden wir in »Longe fugit qui suos fugit« fr. 2. Und wir sind berechtigt, noch mehr Stoisches auch in diesen früheren Werken Varros vorauszusetzen, da er sich als einen Stoiker bereits im Curio fr. 1, also einer Schrift vom Jahre 67 v. Chr. zu erkennen gibt.

2) Γνῶθι σεαυτόν fr. 1 u. dazu Riese S. 144, wo in der Weise des Antiochos zwischen einem theoretischen und praktischen Leben unterschieden und das aus beiden gemischte für das beste erklärt wird.

3) In περὶ αἱρέσεων s. Riese S. 191. Dass fr. 1 dieser Satire, wo drei Wege zum Glück unterschieden werden, nicht notwendig in Widerspruch steht mit Varros späterer Meinung, wonach deren vier anzunehmen sind, bemerkt Vahlen S. 117.

4) Ueber die Abfassungszeit der Satiren vgl. Riese S. 47 f. Trotz des »veteribus nostris« bei Cicero Acad. post. 8 weist doch manches auf eine spätere Abfassungszeit. Nach Ribbecks (Gesch. der römisch. Dicht. I 264) zutreffender Vermuthung (trotz Hense Teletis rell. p. C ann.) fällt der »Tithonus« nach Ciceros Cato Major, nach demselben (a. a. O.) wurde in der Satire περὶ ἐξαγωγῆς Catos von Utica Tod vorausgesetzt. Τὸ ἐπὶ τῇ φακῇ μύρον scheint auf den Erfahrungen des Alters zu beruhen: Greise sind beisammen und klagen über das Alter, sprechen unpassende Wünsche aus (fr. 2 vgl. Aristot. de sensu p. 443b 30 ff. Rhet. I 5 p. 1361b 26 ff. daher der Titel), Varro weist sie deshalb zurecht (fr. 1 u. 3).

Form der Satiren.

Mannigfach wie der Inhalt, war die Form. Zu dem, was schon gelegentlich erwähnt wurde, kommt noch die eines Symposions, die als eine besonders ausgiebige Varro sogar mehrfach scheint angewandt zu haben[1]. Neben kürzeren Dialogen, die nicht viel über den Umfang von Abhandlungen oder Essays hinausgingen, standen solche, die sich über mehrere Bücher erstreckten[2] und so, indem sie ähnlich wie bei Aristoteles die systematisirende Neigung ihres Verfassers bekundeten, ein Vorspiel seiner späteren Schriftstellerei gaben. So bot Varro seinen Landsleuten in den menippischen Satiren eine recht bunte Musterkarte von Dialogen dar. Sehen wir zu, ob und wie sie wählten, als geniessende Leser und nachbildende Schriftsteller.

Der politische Dialog.

Vor allen waren es politische Fragen, welche die Römer einer Zeit bewegten, in der eine der gewaltigsten Revolutionen im Staatsleben sich vollzog, welche die Geschichte kennt, und die mächtigste Republik der Erde sich in eine ebenso mächtige Monarchie verwandelte. Auch damals würde Shaftesbury wohl ebenso geklagt haben, wie er es mit Bezug auf seine Zeit und seine Landsleute thut, dass die leidige Politik den Inhalt aller Gespräche bildete; um so mehr ist dies anzunehmen, als der grösste Theil dessen, was in unserer Zeit durch die Tagesblätter absorbirt wird, im damaligen Rom der mündlichen Erörterung vorbehalten blieb[3]. Auch in die Unterredungen der Philosophen schlugen die Wellen dieser Bewegung, so dass Brutus im Beisein des Epikureers Statilius, des Kynikers Favonius und des Labeo ruhig die Frage aufwerfen konnte, ob man an der widerrechtlichen Herrschaft eines Einzelnen rütteln

1) In »Quinquatrus«, »Agatho«, »Papiapapae« (Riese S. 28). Auch die spätere Spielart der Symposien, das περίδειπνον (s. o. S. 345 f.), fehlte nicht, sondern war durch Ταφὴ Μενίππου (Norden in Fleck. Jahrb. Suppl. XVIII S. 306) und Meleagri (fr. 11 u. Riese S. 166) vertreten. Sogar die Theorie des Symposions hatte Varro in »Du sollst den Tag nicht vor dem Abend loben« (Nescis quid vesper serus vehat) entwickelt und dabei unter andern den Satz aufgestellt, dass die Zahl der Theilnehmer nicht unter die Zahl der Grazien hinab- und nicht über die der Musen hinausgehen dürfe (vgl. über Theorie des Dialogs o. S. 412 ff.).

2) Der Περίπλους umfasste zwei Bücher, περὶ χαρακτήρων mindestens drei (Riese S. 40).

3) Friedländer, Darstellungen aus der Sitteng. I⁴ S. 405 f.

dürfe oder nicht, ohne deshalb ihnen irgend etwas von der Verschwörung gegen Cäsar zu verrathen[1]).

Von der philosophischen Höhe herab hatte auch Varro in den menippischen Satiren das politische Treiben betrachtet, auf Einzelfragen der Tagespolitik sich aber schwerlich darin eingelassen. Diesem Zwecke diente eine andere seiner Schriften, allerdings verwandter Art, der »Dreikopf« (Τρικάρανος)[2]), der 60 v. Chr. verfasst wurde und sich gegen das Triumvirat des Cäsar Pompejus und Crassus richtete. Schon früher ist bemerkt worden (S. 51 f.), dass das Pamphlet zur dialogischen Form neigt, und darum darf angenommen werden, dass dieselbe Form noch in manchen der zahlreichen Pamphlete, welche damals die gährende Zeit ans Licht trieb, geherrscht haben wird. Die Natur der Sache führte hierzu auch dann, wenn die klassische Literatur der Griechen kein solches Vorbild hier für bot, wie vielleicht die Dialoge des Demochares waren o. (S. 344). Bekannt ist uns nur ein einziges Beispiel, die Invective Curios gegen Cäsar.

C. Scribonius Curio, bekannt namentlich als Vater seines Sohnes, des Cäsarianers, und durch das ungünstige Urtheil, das Cicero im Brutus (210 ff.) über ihn als Redner fällt, hatte einen Dialog verfasst, über den wir ebenfalls durch Cicero (a. a. O. 218 f.) unterrichtet sind. Er hatte darin erzählt, wie er zur Zeit von Cäsars erstem Consulat (59 v. Chr.) einmal beim Heraustreten aus dem Senat in ein Gespräch verwickelt worden sei mit C. Vibius Pansa und mit Curio dem Sohn. Den Anlass gab eine Frage des letzteren, wie es im Senat zugegangen sei, worauf dann Curio in eine längere Schmährede gegen Cäsar losgebrochen zu sein[3]) Curio.

1) Plutarch Brut. 12. Oder ist dieser Bericht Plutarchs einem literarischen Dialog entnommen?

2) Das griechische Original des Anaximenes war in der Manier Theopomps geschrieben, der wiederum den Kynikern nahestand, und mochte deshalb für den cynicus Romanus noch eine besondere Anziehungskraft besitzen.

3) Man könnte ihr das bittere Wort über Cäsar bei Sueton Jul. Caes. 52 zuweisen, zumal es an ein ähnliches von Bion über Alkibiades erinnert (Diog. L. IV 49), wenn nicht Sueton ausdrücklich seine Quelle mit »quadam oratione« bezeichnete.

und hierdurch eine Erwiderung des Cäsarianers Pansa hervorgerufen zu haben scheint. Schliesslich wird natürlich Curio Recht behalten haben. Dies so wie das Einführen von lauter bekannten lebenden Personen, — die Abfassungszeit des Dialogs ist begrenzt durch das Jahr der Scene des Dialogs, 59 v. Chr. und das Todesjahr Curios 53[1]) — darunter des Verfassers selber, in das Gespräch erinnert an Aristoteles[2]), ohne dass wir berechtigt wären, hierin eine Nachahmung des letzteren zu sehen[3]). Echt römisch ist es, dass der Vater den Sohn mit unter die Gesprächspersonen aufgenommen hat (o. S. 429 f.).

Cicero macht sich über den Dialog lustig und giebt daran ein Beispiel von Curios Gedächtnissschwäche, weil er erst die Scene des Gesprächs in das Jahr von Cäsars Consulat verlege und dann doch Ereignisse und Dinge in das Gespräch hineinziehe, die erst der Zeit von Cäsars Statthalterschaft angehören. Da aber Dialoge von jeher eine besondere Anziehungskraft für Anachronismen besessen haben, so ist der hierauf begründete besondere Vorwurf gegen Curio ungerecht. Ueberhaupt scheint Ciceros Urtheil, das er im Brutus über Curio abgibt, durch die spätere Entzweiung mit dem Sohne beeinflusst zu sein[4]). Aber auch vor diesem missgünstigen Urtheil

1) Die Abfassungszeit lässt sich sogar noch enger, aber freilich nicht genau einschränken: denn, was Cicero dem Curio zum Vorwurf macht (a. a. O. 218), dieser hatte in dem Dialog Handlungen Cäsars berücksichtigt, die in das auf das Consulat folgende und die nächsten Jahre während dessen gallischer Verwaltung fallen.

2) Ja geht vielleicht über Aristoteles hinaus: denn von Aristoteles wissen wir nur, dass er sich selber in seinen Dialogen redend eingeführt hatte, es bleibt also die Möglichkeit, dass diejenigen, mit denen er sprach, zur Zeit der Abfassung des Dialogs bereits verstorben waren.

3) Wenigstens scheinen dies Ciceros Worte zu verbieten, der a. a. O. 214 den Curio eines ganz unerhörten Mangels jeglicher Bildung beschuldigt: neminem ex his quidem, qui aliquo in numero fuerunt, cognovi in omni genere honestarum artium tam indoctum, tam rudem. nullum ille poetam noverat, nullum legerat oratorem, nullam memoriam antquitatis collegerat; non publicum jus, non privatum et civile cognoverat.

4) In dem Briefe, den er an den Sohn nach dem Tode des Vaters schrieb (ad fam. II 2), lautet sein Urtheil über den lelzteren ganz anders. Doch haben wir hier allerdings Grund an seiner Aufrichtigkeit zu zweifeln. Mehr fällt de orat. II 98 ins Gewicht.

bleibt doch Reinheit, Glanz und Fülle der Sprache bestehen, welche guten Eigenschaften wir daher auch für den Dialog voraussetzen dürfen. Derselbe war kein Kunstwerk[1]), wollte es auch schwerlich sein, sondern nur ein rasch hingeworfenes Erzeugniss des Tages[2]). Gerade als solches aber und als das Werk eines ganz ungebildeten Mannes ist der Dialog merkwürdig und legt ein beredtes Zeugnis dafür ab, dass die dialogische Form damals nicht bloss als ein Fremdling und durch die Gelehrten eingeführt zu den Römern kam, sondern wie von selbst und fast mit Nothwendigkeit aus den Verhältnissen der Wirklichkeit sich ergab.

M. Tullius Cicero.

Diese Verhältnisse sind zum Theil auch die Ursache, dass M. Tullius Cicero ein Dialogenschreiber wurde. Keine Gattung der Prosa-Literatur bietet so viel Gelegenheit zur Entfaltung des schriftstellerischen Talentes als der Dialog, der die verschiedensten Aufgaben stellt und ein weites Gebiet eröffnet, auf dem alle Arten der Prosa Platz haben. Daher sehen wir auch die grössten Prosaiker der verschiedensten Zeiten und Völker sich gern auf diesem Gebiet versuchen[3]). Unter den Römern behauptet diesen Rang, was man auch sage, Cicero, der deshalb auch jetzt, wo wie wir eben sahen die Zeit für den Dialog reif war, sich unter die Dialogenschreiber einreiht. Schon früh hatte er sich an Nachbildungen platonischer und xenophontischer Dialoge versucht, die vielleicht mehr waren,

1) Jedenfalls war zur Verfertigung eines solchen ein »in struendo dissipatus«, wie Cicero den Curio 216 nennt, nicht befähigt.

2) Dafür spricht auch der starke Widerspruch, den nach Cicero 219 Curio sich in diesem Dialog zu Schulden kommen liess, indem er darin erklärte, dass er unter Cäsars Consulat den Senat überhaupt nicht betrete, und das in einem Augenblick, wo er der anfänglichen Voraussetzung des Gesprächs nach eben aus dem Senat herausgetreten war. Als Cicero diesen Vorwurf so stark betonte, wusste er nicht, dass er selber in seinen späteren Dialogen ähnliche Flüchtigkeitsfehler begehen würde.

3) Man lese auch was von der stilbildenden Kraft des Dialogs Herder sagt, zur Religion u. Theol. 10, 73 f. (Vom Studium der Theol. Brief. 45). Unter den Römern mögen als Beispiele ausser Cicero noch Livius und Tacitus dienen. Vgl. auch o. S. 87 ff.

als blosse Uebersetzungen[1]. Doch dienten diese nur der eigenen Uebung, durch die er sich auf seinen rednerischen Beruf vorbereitete, und waren nicht für das Publicum bestimmt. Neigung und Fähigkeit dialogischer Darstellung wurden dadurch in ihm gestärkt. Die immer wieder erneute Bekanntschaft mit den platonischen Schriften reizte seinen Nachahmungstrieb und seine rednerische Thätigkeit brachte es, auch von der »altercatio« (o. S. 433) abgesehen, mit sich, dass er gelegentlich zur Unterhaltung der Zuhörer kleine Gespräche einflocht und dramatisch zu wirken suchte[2]. Dass ihn aber auch natürliche Anlage und Lust zum Dialoge trieb, beweisen seine Briefe, in denen Gespräche bald fingirt werden[3], bald wirklich gehaltene von neuem lebendig vorgeführt[4]. Ohne gerade Dichter zu sein hatte er doch genug davon an sich, um sich wie andere poetische Halbtalente auf dem Gebiete des Dialogs bald wohl und heimisch zu fühlen; der redefertige vielseitig gebildete und geistreiche Mann, dem Begabung und Gelegenheit wie wenigen zu Gebote standen um ein Meister in der mündlichen Conversation zu werden, der im Mittelpunkt der damaligen

Rednerische Thätigkeit.

Natürliche Anlage.

1) Schenkl, Ber. d. Wiener Ak. 83 (1876) S. 105 f. Genannt werden uns nur eine Uebersetzung des Protagoras und des Oikonomikos. Aber schon Heusde, Cicero Philopl. S. 92 hat vermuthet, dass diese nicht die einzigen ihrer Art waren.

2) Zu den Beispielen bei Quintil. IV 2, 107 ff. vgl. noch in Pisonem 72 ff. pro Rab. Post. 12 (und dazu Madvig bei Halm in Abhh. d. M. Ak. philos. philolog. Cl. VII, 3 S. 666). Besonders lebhaft ist auch das fingirte Gespräch mit Philippus: pro Dejotaro 16 ff. Auch die dreizehnte Philippica kann verglichen werden, wo der Commentar zum Brief des Antonius von 22 an durch seine Leidenschaftlichkeit den Charakter eines äusserst lebendigen Gesprächs annimmt (ähnlich, aber matter, in Verr. III 154 ff.); es ist was Lessing (Werke v. Maltzahn 10, 149) »einen Dialog und keinen Dialog« nannte. Zu den Würzen der »narratio« rechnet Cicero de partit. orat. 32 auch die conloquia personarum.

3) Z. B. ad Att. IX 2[a], 1. ad fam. VI 6, 9 f. Auch auf die Mittheilung von Gesprächen von Seiten des Atticus ist er gespannt, auch ein Symposion befindet sich darunter ad Att. II 14, 1. 12, 2; ziemlich umfangreiche scheint Atticus aufgezeichnet zu haben, so dass Cicero einmal (ad Att. II 9, 1) sie sogar des Namens »dialogi« würdigen kann.

4) Ad Att. X 4, 9 ff. zwischen sich und dem jüngeren Curio. Das Gespräch zwischen sich und dem jüngeren Q. Cicero ad Att. XIII 42 nennt er selbst »dialogus« ad Att. XV 11, 1 f. zwischen sich, Brutus und Cassius.

Welt in den erlesensten Cirkeln mit Menschen aller Art verkehrte, war im Besitz nicht nur eines glänzenden Witzes, sondern auch, wie sich von selbst versteht, aller jener unzähligen kleinen und feinen Uebergänge und Wendungen der Sprache, jener Lückenbüsser des Gedankens, überhaupt aller der äusserlich scheinenden Zuthaten des Gesprächs, die man glaubt entbehren zu können und die doch den mündlichen wie den schriftlichen Dialog erst recht geschmeidig machen und vorm Vertrocknen schützen.

Cicero war kein Schriftsteller von Beruf. Die literarische Thätigkeit füllte nur eine ihm aufgedrungene Musse aus und auch dann selbst hielt sie, wenigstens in früherer Zeit, noch die Verbindung mit der Praxis fest, indem sie diese, die rednerische und staatsmännische, in der Theorie wiederspiegelte. So sind die beiden ersten Werke entstanden, durch die er auf das Publicum zu wirken suchte, der Dialog über den Redner und der über den Staat (de re publica). Hier beschäftigt uns zunächst der letztere. **de re publica.**

Den grössten Theil dieses Werkes, das er im Sommer begann, hat er wohl noch im Laufe des Jahres 54 vollendet. Von der Sonnenhöhe seines politischen Wirkens war er damals längst heruntergestiegen, und doch fiel von daher noch ein verklärender Schimmer auf sein Leben, so dass er, aus der Finsterniss einer späteren Periode heraus sich selbst betrachtend, wohl glauben mochte, er habe damals noch das Steuer des Staates geführt (de divin. II 3). Die Zeit seines Consulats war vorüber, auch die seiner Verbannung, die zu der Glorie des Helden noch die des Märtyrers gefügt zu haben schien. Sein weiteres Leben war nur ein Nachklang dieser ruhmvollen Ereignisse, mit deren Erinnerung sich seine Eitelkeit gern beschäftigte und auf die er fortan in Wort und Schrift bei jeder Gelegenheit hinwies. Ihnen diente er als Historiker, wenn er sie in Vers und Prosa verherrlichend der Mit- und Nachwelt erzählte, ihnen aber auch als Philosoph in der Schrift vom Staat, wenn er darin nicht nur seine Betheiligung am Staatsleben überhaupt zu rechtfertigen sucht (I 1 ff.) sondern auch die besondere Art und Weise seines Eingreifens vertheidigt, indem er die Ideale eines Staates, so wie eines Staatsmannes aufstellt und damit die Grundsätze bezeichnet, **Abfassungszeit.**

die ihn selber geleitet haben und die jeden römischen Politiker leiten sollten.

Scenerie des Dialogs. Aeussere Motive mögen entscheidender gewirkt haben, aber auch der Höhe der Betrachtung, auf die er sich einmal gestellt hatte, entsprach es, dass er den Dialog nicht in der Gegenwart spielen liess, sondern in eine gewisse Vergangenheit verlegte, in der er von den Einzelfragen der Politik leichter abstrahiren konnte. Es ist eine der drangvollsten Zeiten römischer Geschichte, in welche uns das Gespräch versetzt, eine Zeit, da die Leidenschaften der Senats- und Volkspartei heftig gegen einander wogten und in diesem Kampfe einer der edelsten und besten Bürger des damaligen Roms Scipio Aemilianus sein Leben verlor. Das in seinem Grunde erschütterte Staatswesen musste Gegenstand der Sorge und der Gespräche aller Wohldenkenden sein; und leicht nahmen solche Gespräche eine philosophische Wendung bei einer Generation, die noch unter dem Eindruck der Philosophengesandtschaft stand, deren hervorragendste Staatsmänner philosophisch gebildet waren, ja in welcher, wenn dies aus dem Verhältniss des C. Blassius zu Tib. Gracchus geschlossen werden darf, die Philosophie ganz unmittelbar in die politischen Kämpfe des wirklichen Lebens eingriff. Einen besseren Zeitpunkt für sein politisches Gespräch hätte Cicero daher nicht wählen können. — Zu längeren Gesprächen allgemeinerer Art bot sich dem beschäftigten Römer fast nur an festlichen Tagen Gelegenheit[1]). Die Tage des Latinerfestes, die Cicero auch später zu einem ähnlichen Zwecke in seinem Dialog vom Wesen der Götter benutzt hat, hatte Scipio versprochen, in seinen Gärten zuzubringen und seine Freunde ihn dort zu besuchen. — Allmählig

Personen. finden sie sich ein, erst sein Neffe Q. Aelius Tubero, der starre und rücksichtslose Stoiker, dann L. Furius Philus der gewesene Consul, ein Freund der karneadeischen Disputirmethode[2]), und mit ihm zugleich P. Rutilius Rufus, der Verehrer des Panaitios, der mehr als durch seine literarische Bildung und Schrift-

1) »Sed haec ambulationibus Compitaliciis reservemus« schreibt Cicero ad Att. II 3, 3. Vgl. auch o. S. 430.

2) Nicht bloss trägt er die Gründe des Karneades gegen die Gerechtigkeit vor, sondern das Für- und Widerdisputiren wird auch III 8 als seine Gewohnheit bezeichnet. Dagegen klingt I 19 an den Stoicismus an.

stellerei durch seine sittliche Unbescholtenheit sich einen glänzenden Namen gemacht hat; kaum sind diese da, so wird auch Lälius angemeldet, der aus seinem Hause in der Nachbarschaft kommt und in dessen Gesellschaft Spurius Mummius, den er vor Andern schätzte, im Gegensatz zu seinem Bruder Lucius ein feingebildeter, geistreicher Mann und der stoischen Philosophie zugethan, dabei als Aristokrat bekannt (I 46 f.) und ein Feind der Rhetoren (V 11), und ausserdem seine beiden Schwiegersöhne, der Historiker C. Fannius und der Augur Q. Mucius Scävola, beide noch in jugendlichem Alter, sich befanden. Im letzten Augenblick kommt noch der Allen befreundete M'. Manilius hinzu, wohl der hervorragendste Jurist (I 18. III 17) in der Gesellschaft, die nun geschlossen ist. Wie diese allmählich sich zusammenfindet, wechselt auch die Oertlichkeit: wir betreten zunächst die Schlafzimmer Scipios, worin er erst den Tubero und nach diesem Rutilius und Philus empfängt; als Lälius angemeldet wird, kleidet er sich an und geht ihm bis unter die Säulenhalle entgegen, wo er ihn begrüsst und dann noch mit der ganzen Gesellschaft einige Mal auf und abgeht, bis sich schliesslich Alle einen sonnigen Platz auf einer kleinen Wiese aussuchen[1]).

Hier wird das Hauptgespräch geführt. Natürlich aber konnte eine so bunte Gesellschaft nicht gleich den einigenden Mittelpunkt der Unterhaltung finden. Cicero hat dies naturgetreu geschildert. Erst unterhalten sich Scipio und Tubero, durch die Erscheinung einer Doppelsonne veranlasst, über astronomische und damit zusammenhängende Fragen; durch die Begrüssung der neu Ankommenden wird dies Gespräch immer wieder unterbrochen, dann aber energisch von Neuem aufgenommen und so lange fortgeführt, dass Lälius sich genöthigt sieht, die Rolle des Sokrates zu übernehmen und es vom Himmel wieder auf die Erde herabzurufen (I 30 ff.). Und zwar führt er es gleich mitten in die Bewegung des Tages hinein und fordert den Scipio auf, sich darüber auszusprechen, welche Verfassung des Staates er für die beste halte. Da auch die übrigen zu- Gang des Gesprächs.

1) Es wird dies I 18 damit begründet quod erat hibernum tempus anni. Das Latinerfest fiel also damals in den Winter, was zu den Angaben bei Marquardt, Römische Staatsverw. III^2 298 nicht stimmt.

stimmen (I 34), so lässt sich Scipio herbei dem Wunsche zu willfahren und hält einen Vortrag, der sich durch zwei Bücher hindurch zieht und durch Einwendungen des Lälius, Manilius, Tubero, gewiss aber auch noch Anderer, und daran geknüpfte Gespräche fortwährend unterbrochen wird. Hiermit ist das Gespräch des ersten Tages zu Ende, aber nicht ohne dass durch die Schlussbemerkung des Philus, welcher die Nothwendigkeit betont genauere Erörterungen über die Natur der Gerechtigkeit anzustellen, das Thema des folgenden Tages bereits angedeutet wird. In der That beginnt die Unterhaltung desselben mit zwei längeren Vorträgen des Lälius und Philus, die beide auf Wunsch der Uebrigen es übernommen haben, Philus mit den Waffen des Karneades die Gerechtigkeit anzugreifen, Lälius sie zu vertheidigen. Erst hiernach fährt Scipio in seinem Vortrag über den Staat fort, der sich abermals über zwei Bücher erstreckt. Ein neues Thema wird mit dem fünften Buch angeschlagen, in dem Scipio vom Ideal eines Bürgers und Staatsmannes (de optimo cive[1]) handelt. Das neue Thema war einen neuen Tag werth, den dritten und letzten des ganzen Dialogs[2]), der auch das sechste Buch in sich begreift, das über psychologische Erörterungen sich zu kosmologischen und eschatologischen Ausblicken erhob und damit das Ganze aufs Würdigste abschloss. Der dialogische Geist bleibt bis zuletzt so lebendig, dass er nicht einmal im Mythus vom Traume Scipios zur Ruhe kommt, sondern, von der Unterbrechung durch Lälius (12) noch abgesehen, sich in Gesprächen des jüngeren Scipio mit dem älteren Africanus, einmal auch seinem Vater Aemilius Paulus (14) geltend macht.

1) Ad Q. f. III 5, 1.

2) Dass das Gespräch sich über drei Tage erstreckte, nicht über vier, obgleich damals das Latinerfest so lange dauerte (Marquardt III 296, 9; vgl. jedoch auch Chr. Wernerus De feriis Latinis [Leipz. Diss. 1888] S. 23) folgt aus VI 8. Es waren also je zwei Bücher zu einem Tage zusammengefasst und jedem Tag sein besonderes Proömium vorgesetzt, ähnlich wie die vier ersten Bücher de finibus. Mit dieser Eintheilung lässt sich das »in singulis libris utor prooemiis« (ad Att. IV 16, 2) durch die Annahme vereinigen, dass Cicero damals, als er an Atticus schrieb, noch die Absicht hatte jedem Buch sein besonderes Proömium zu geben. Hiernach ist das von mir Hermes X 79 bemerkte zu modifiziren. Vgl. auch o. S. 298, 1. Unterss. z. Ciceros philos. Schr. III 272 f.

Vergleichung mit Platon.

Auch darin bewährt sich dieses Werk als ein echter Dialog, dass trotz der grossen Zahl von Anwesenden das Gespräch schliesslich doch nur auf wenige Hauptpersonen vertheilt ist, nämlich auf Scipio, Philus, Lälius und Manilius[1]), denen Tubero Rutilius und die beiden Schwiegersöhne des Lälius nur gelegentlich secundirten (Cicero ad Att. IV 16, 2). Es entspricht dies nicht nur einer allgemeinen früher (S. 206 ff.) erörterten Regel des Dialogs, sondern deutlich tritt uns hierin auch Ciceros literarisches Vorbild entgegen: denn ebenso ist Platon in seinem Dialoge über den Staat verfahren. Dass er diesen sich zum Führer gewählt, hatte Cicero selber offen eingestanden[2]); und noch können wir verfolgen, wie auf den grossen Stationen des Weges beide immer zusammentreffen. Beiden gibt ein Fest, bei Platon das Bendis-Fest, den Anlass, eine zahlreiche Gesellschaft mehr oder minder hervorragender Männer zu versammeln, deren Unterhaltung sich zunächst auf gleichgiltige Gegenstände richtet, dann erhebt sie sich zu Erörterungen über das Recht, den Staat und seine Einrichtungen, in den Idealen entschwindet ihr die Wirklichkeit und aus der lichten Welt des Tages verliert sie sich schliesslich in die phantastische Nacht kosmologischer Träume[3]). Platonisch ist es, dass längere Vorträge vermieden oder dass sie doch, wie

1) Sein Platz scheint namentlich im IV. und V. Buch gewesen zu sein. Im IV. Buch ist von rechtlichen Verhältnissen und Bezeichnungen (7 ff.) und von Mein und Dein (5) die Rede, letzteres aber genau zu scheiden hatte Manilius I 20 als die eigentliche Aufgabe der Rechtskunde bezeichnet und eine genauere Erörterung darüber für später in Aussicht gestellt. Aus dem V. Buch vgl. 3 und 5.

2) »De re publica Platonis se comitem profitetur« sagt Plinius von ihm. Nat. Hist. praef. 22.

3) Bemerkt mag noch werden, dass Philus, als Gegner der Gerechtigkeit, nicht bloss dieselbe Rolle spielt wie Glaukon und Adeimantos, sondern sie auch in derselben Weise durchführt, vgl. Cicero III 8 mit Plato II 361 E u. 367 A f.; Cicero III 27 mit Plato II 360 E ff. X 612 B ff.; sodann dass auch die aus Platon bekannte Kritik der Dichter bei Cicero nicht fehlt (IV 9). Doch ist es hier nicht meine Absicht, eine Quellenuntersuchung über die ciceronische Schrift anzustellen. Sonst wäre auch noch zu erwähnen gewesen, dass auf Ciceros Darstellung nicht bloss die Republik, sondern auch andere platonische Schriften wie Phaidros (vgl. Tusc. I 53 u. de re publ. VI 27 ff.) und Phaidon (s. u.) von Einfluss gewesen sind.

schon angedeutet wurde, fortwährend durch Gespräche unterbrochen werden; im Geiste des platonischen Sokrates lehnt Scipio es ausdrücklich ab den Meister und Lehrer der Uebrigen zu spielen (I 70). Doch ist Cicero kein sklavischer Nachtreter Platons gewesen. Das zeigt gerade der Mythos recht deutlich, worin er die von Späteren an der platonischen Dichtung geübte Kritik sich zu Nutze gemacht hat [1]. Er hat die platonischen Elemente seinem besonderen Zwecke gemäss modifizirt und geordnet; er ist aber nicht bei Platon stehen geblieben, sondern war gleichzeitig den Einflüssen anderer Philosophen offen.

Einfluss anderer Philosophen.

Dass sein Werk sich nach Büchern gliederte, deren einzelne er mit besonderen Vorreden versah, ist in Nachahmung des Aristoteles geschehen [2]. Den Gedanken, ein Gespräch zwischen hervorragenden Staatsmännern vorzuführen, mag er vom Pontiker Herakleides haben [3], dessen Erfindungen auch der Traum Scipios ähnlich sieht (o. S. 327), sonst haben zum Inhalt vielleicht noch Kleitomachos [4] und Poseidonios [5], sodann

1) Der Epikureer Kolotes hatte sich über die Hadesfahrt des Armeniers Er und seine Erzählungen lustig gemacht. Cicero hatte beides erwähnt (VI 3 und 6 f.) und Platon gegen die ungerechte Kritik in Schutz genommen (4). Er hütete sich aber zu ähnlichen Vorwürfen abermals den wenn auch unschuldigen Anlass zu geben: daher setzte er an die Stelle einer Wiedererweckung vom Tode ein einfaches Wiedererwachen aus einem Schlafe (VI 6), an die Stelle einer unglaublichen Fabel die Erzählung eines Traumes, der, an sich wunderbar genug, durch die begleitenden Umstände des wachen Lebens (VI 10) seine Erklärung auch nach dem Urtheil des ungläubigsten Epikureers finden musste.

2) Ad Att. IV 16, 2 vgl. o. S. 298, 1. Auch hier (s. vor. Anmkg.) kann eine realistische ängstlich die Bedingungen der Wirklichkeit erwägende Kritik mit im Spiele gewesen sein (o. S. 241 f.).

3) Diog. L V 89 (o. S. 321, 1) ad Q. f. III 5, 1 de legg. III 14.

4) Denn woher sollte Cicero sonst eine so eingehende Kenntniss von der Rede des Karneades gegen die Gerechtigkeit erlangt haben, als der Vortrag seines Philus im dritten Buch voraussetzt? vgl. noch o. S. 412 f. Polybios und Rutilius, die sonst als Gewährsmänner über die Philosophengesandtschaft citirt werden (Gell. VI 14, 8), konnten so ausführlich darüber doch nicht berichtet haben.

5) Corssen de Posidonio Rhodio M. Tullii Ciceronis in libro I Tuscul. et in somnio Scipionis auctore. Bonner Diss. 1878.

Dikaiarchos[1]) und das Meiste jedenfalls Polybios beigesteuert[2]). Die historische Grundlage waren vermuthlich Erinnerungen an Gespräche zwischen Scipio und seinen Freunden, wie sie Lucilius in seinen Satiren (s. o. S. 424 f., vgl. rep. I 34) und wohl auch Rutilius in seinen Memoiren mitgetheilt hatten; den letzteren nennt Cicero ausdrücklich seinen Gewährsmann (I 13. 17, vgl. auch Brutus 85), ähnlich wie auch Platon solche Angaben macht, um dadurch den Schein historischer Treue über seine Dialoge zu breiten[3]).

Diese verschiedenen hauptsächlich griechischen Elemente hat Cicero zu einem neuen Ganzen vereinigt, dem er ein römisches Colorit gab. Nicht bloss durch Beziehungen auf römische Verhältnisse und Geschichte hat er dies erreicht, noch weniger war es ihm genug, bloss Römer und in Rom redend einzuführen, sondern er hat der veränderten Scenerie entsprechend auch die Gedanken eigenthümlich gestaltet und disponirt. So sehr Scipio und seine Freunde eine sokratische Gemeinde bildeten, vor Allem waren sie doch Römer, stolz auf ihr Vaterland und hingegeben dem Wirken für den Staat. Was waren ihnen die Träume grie- Römisches Colorit.

1) Usener Rh. M. 28, 397, 2. Auch an den Τριπολιτικὸς liesse sich denken, wenn Dikaiarch schon das Ideal der gemischten Staatsverfassung aufgestellt hätte (Müller, fragm. histor. Gr. II 242) und wir den Τριπολιτ. als den πολιτικὸς nach Maassgabe der aus Dreien gemischten πόλις erklären dürften, s. jedoch o. S. 319, 3. Gegen die vorgeschlagene Erklärung des Titels Τριπολ. scheint Joseph. gegen Apion I 24 zu sprechen. Durch Dikaiarch und seine Polemik gegen Theophrast (ad Att. II 16, 3) kann angeregt sein, was er zu Gunsten praktischer Betheiligung am Staatsleben I 1 ff. III 6 bemerkt. Dass Platon kein echter Schüler des Sokrates sei, sondern ebenso stark den Einfluss des Pythagoras erfahren habe und deshalb in Wesen und Lehre eine eigenthümliche Mischung sokratischer und pythagoreischer Elemente zeige, hatte Dikaiarch, wie es scheint (Plutarch Quaest. Conviv. VIII 2, 2 p. 719 B), mit besonderem Nachdruck ausgesprochen, denselben Gedanken führt aber auch Scipio aus I 16.

2) Auch Panaitios ist nicht ausgeschlossen nach de legg. III 14 vgl. mit rep. I 15 u. 34.

3) In den Briefen an Atticus, wo er uns hinter die Coulissen sehen lässt, spricht er ganz so, als wenn die Gesellschaft des Dialogs ihm nicht durch eine Tradition dargeboten, sondern von ihm selber für diesen Zweck zusammengebracht worden wäre (ad Att. IV 16, 2: de rep. disputationen in Africani personam etc. contuli; adjunxi adulescentis etc.).

chischer Philosophen? Sie hatten nicht nöthig, im Suchen des Idealstaates in den Himmel zu greifen; der Idealstaat war ihnen längst auf Erden erschienen und sie rühmten sich seine Bürger zu sein. Polybios hatte ihnen nur aus der Seele gesprochen: mit Recht ist es daher dessen Ansicht, die Cicero durch Scipio zum Ausdruck bringen lässt. Nach dem Maasse des besten Staates ist auch der beste Bürger zugeschnitten; es ist nicht der mathematisch und dialektisch geschulte Philosoph, sondern der »vir prudens« (II 67. 69. III 4 f.) mit Beredsamkeit und Rechtskenntniss ausgestattet (VI 1), zu dessen Bilde der ältere Cato gesessen zu haben scheint (II 1).

Aber nicht bloss die Grundgedanken, auch der Gang der Untersuchung ist der römischen Umgebung zu Liebe abgeändert worden. Bei Platon beginnt sie mit der Gerechtigkeit und bleibt nominell auch immer darauf gerichtet, nur nebenher fällt dabei auch als Frucht die Einsicht in das Wesen des Staates ab (o. S. 233 f. 240). So wollte es der Charakter des Sokrates, dem es vor Allem um die Bestimmung moralischer Begriffe zu thun war, während umgekehrt Scipios und seiner Freunde Fühlen und Denken in erster Linie dem Staate galt: weshalb auch hier die Abweichung Ciceros von Platon nur gebilligt werden kann, wenn er in die Hauptuntersuchung über den Staat Erörterungen über die Gerechtigkeit erst nachträglich im dritten Buche und etwas gewaltsam einschiebt.

Berührung mit der Gegenwart.

So sehr sich das ciceronische Werk über ein nur den Einzelfragen des Tages dienendes Pamphlet erhebt, so hält es sich doch keineswegs rein auf der philosophischen Höhe oder streng historisch innerhalb des einmal gewählten Rahmens der Vergangenheit, sondern berührt an mehr als einem Punkte auch die Gegenwart. Die erörterten Fragen waren in der ciceronischen Zeit ebenso brennend als in der der Gracchen und wir begreifen, dass Cicero eine Zeit lang den Gedanken hatte die Scenerie in seine eigene Zeit zu verlegen. Das Gespenst der Monarchie erschien auch damals am Horizont der Republik: auch in dieser Hinsicht war es also passend die Frage, ob die Monarchie die beste Verfassungsform sei, eingehend zu erörtern (I 56 ff.) und insbesondere konnte angebracht erscheinen zu betonen, dass die schlechte Monarchie oder Tyrannis jedenfalls das Schlimmste sei, was einem Staate begegnen könne

(II 47. III 43. 44). Hat doch auch Platon in seiner Republik den Tyrannen und die Demokratie nicht etwa deshalb mit so lebendigen Farben geschildert, weil sich die Hölle leichter malen lässt als der Himmel, sondern weil dies diejenigen Regierungsformen waren, deren Propaganda damals die stärkste und gefährlichste war. Der Grundsatz eines revolutionären Zeitalters, den Philus für seine Zeit ausspricht (II 69), dass wer am Staatsleben sich betheiligen wolle, sich nicht an die gewöhnlichen gesetzlichen und rechtlichen Normen binden könne, hatte in den Jahren nach der catilinarischen Verschwörung, dem ersten Triumvirat und dem Tribunat des Clodius, an einleuchtender Kraft nur gewonnen: eine genaue Prüfung desselben, wie sie angestellt wird, war daher auch im Hinblick auf die Gegenwart vollständig gerechtfertigt. Noch mehr war Rom sich selber untreu geworden, noch nöthiger mochte es deshalb erscheinen, ihm den blanken Spiegel echten Römerthums vorzuhalten (V 2). Noch mehr verdienten Redner und Rhetoren das verwerfende Urtheil (V 11).

Cicero unter Scipios Maske.

Aus dem Bilde der gracchischen blickt uns die ciceronische Zeit an, wie unter der Maske Scipios Cicero sich verbirgt. Ihm hat Cicero die Gedanken in den Mund gelegt, die er bei veränderter Scenerie selber würde ausgesprochen haben; er verband mit reicher natürlicher Begabung und der praktischen Bildung des römischen Staatsmannes die Fülle griechischer Wissenschaft und Philosophie und stellte damit ebenso wie Lälius und Philus ein Ideal dar (III 4 ff.), das Cicero ohne Zweifel in sich erfüllt sah[1]; seine Bewunderung für Platon ist die gleiche[2] und nachdem er das Höchste für sein Vaterland geleistet hatte und sich doch verkannt, ja aufs heftigste angefeindet sah, mochte seine Stimmung nicht sehr von derjenigen verschieden sein, die Ciceros damaliger Lage entsprach, die Eitelkeit alles menschlichen Ruhmes drängte sich ihm auf (VI 21 ff., I 26 ff.) und Todesgedanken fuhren wie Schatten über seine Seele (VI 12)[3].

1) Vgl. das Lob, das er sich selber durch den Mund des Atticus de legg. III 14 ertheilt.

2) IV 4. Allerdings wird er hierdurch auch als Freund des Panaitios charakterisirt.

3) Den Phaidon scheint Cicero damals gelesen zu haben: pro Scauro 4.

Noch weniger als der dramatische Dichter, kann der Dialogenschreiber, indem er Scenen und Menschen der Vergangenheit uns vorführt, vollkommen darauf verzichten, in diesem Bilde auch seine eigene Zeit und Persönlichkeit hervortreten zu lassen. Die Gegenwart und das liebe Ich ertrotzen sich in diesem Fall ihr gutes Recht, auch wenn es ihnen nicht vom Verfasser selber mit vollem Bewusstsein gewährt wird. So war es in der sokratischen Literatur gewesen, wo die Maske des Sokrates von den verschiedensten Philosophen getragen wurde, die unter derselben nicht aufhörten, ihre eigenen Ansichten auszusprechen. So sind ohne Zweifel auch Herakleides und Andere verfahren. Bis zur Caricatur wurde dieses Verfahren in viel späteren Zeiten namentlich von den Engländern Berkeley, Shaftesbury und Hume gesteigert, unter deren Alkiphron Dion Philonous Philocles Theocles Pamphilus Cleanthes und unzähligen andern antiken Namen der Art, die mit der ganz modern englischen Umgebung seltsam contrastiren, sich die Verfasser und ihre Zeitgenossen, man kann kaum noch sagen, verstecken; aber auch der Platoniker Schleiermacher ist nicht anders verfahren, wenn er die Personen seines Dialogs »über das Anständige« Sophron und Kallikles im Berliner Thiergarten spazieren lässt. In Vergleichung mit solchen extremen Beispielen hat Cicero das historische Kostüm sehr treu und geschmackvoll gewahrt, bis in die Sprache hinein, in der man ein alterthümliches Colorit bemerken will [1]).

Ueberhaupt kann man, nicht bloss vom historisch-antiquarischen Standpunkte aus, es nur bedauern, dass das ciceronische Werk uns nicht vollständig erhalten ist. Wir würden dann ein Zeugniss mehr besitzen, was Cicero auch als Schriftsteller in der künstlerischen Composition zu leisten vermochte,

Daher entnahm er das Motiv, das er sich auch in den Büchern de oratore zu Nutze gemacht hat, die letzten Gespräche hervorragender Männer aufzuzeichnen, denen die Nähe des Todes eine eigene Weihe gibt. An den Phaidon erinnert noch besonders de re publ. VI 12, vielleicht eine Reminiscenz aus Phaid. p. 117 D. Für Ciceros damalige Stimmung spricht noch, dass er in den Büchern de oratore sich unter der Person des Crassus verbirgt, also wieder eines Mannes dessen Tod damals nahe bevorstand.

1) Landgraf, De Ciceronis elocutione S. 30, 1.

wenn er Liebe und Fleiss auf eine Arbeit verwandte. Die Schrift de re publica war kein blosses ἀπόγραφον, wie Cicero selber einmal seine späteren Dialoge genannt hat[1]). Die Benutzung so zahlreicher und verschiedener Quellen, wie wir gesehen haben, setzt allein schon eine ziemliche Selbständigkeit der Arbeit voraus. Er wird nicht müde den Gegenstand von Neuem durchzudenken, den Plan des Ganzen immer von Neuem zu entwerfen[2]). So entstand denn ein Kunstwerk, das

1) Cicero befand sich damals noch in der Periode seiner Schriftstellerei, in der er von sich selber sagen durfte: non est meum, qui in scribendo, ut soles admirari, tantum industriae ponam, committere ut neglegens fuisse videar (ad fam. III 9, 3). Dass er sich es mit der Abfassung der Bücher de re publ. sauer werden liess, spricht das mit Bezug auf dieselben gesagte »spissum sane opus et operosum« aus ad Q. f. II 12, 1. Begonnen wurde das Werk 54 v. Chr., vollendet aber erst kurz vor dem Abgang in die Provinz 51 (Drumann VI 85 f.). Aber schon längst scheint er wo nicht mit dem Gedanken eines solchen Werkes sich getragen, so doch innerlich durch die Lektüre philosophisch-politischer Schriften darauf vorbereitet zu haben ad Att. II 1, 8. 2, 2 (wo freilich Bergk, Rh. M. 1881 S. 113, 2 Dicaearchiae schreiben wollte). 3, 2 u. 3. Alles Briefe aus dem Jahre 59, wie denn gerade in dieser Zeit die auch de re publica erörterte Frage über den Vorzug des theoretischen und praktischen Lebens nach dem Vorgange Theophrasts und Dikaiarchs (o. S. 465, 1) ein stehendes Thema in seinem Verkehr mit Atticus war (II 7, 4. 9, 2. 12, 4). — Die Lebhaftigkeit, mit der er seinen Antonius de or. II 154 f. für die philosophische Bildung des Scipio, Lälius und Philus eintreten lässt, legt ebenfalls die Vermuthung nahe, dass ihm schon damals ein an diese Personen geknüpfter philosophischer Dialog vorschwebte. Die Art, wie Q. Tubero und Scipio de rep. I 14 ff. sich gegenübertreten, kann zur Erläuterung dessen dienen, was über ihr Verhältniss unter einander und zur Philosophie de or. III 87 gesagt ist. Useners Versuch (Rh. M. 28, 297, 2), mit Bezug auf de re publ. II 4, 8 Cicero Mangel an Sorgfalt in der Verarbeitung des von seiner Quelle dargebotenen Stoffes nachzuweisen, scheint mir nicht gelungen: denn »nam et ipsa Pelop.« begründet indirekt durch die maritime Lage aller griechischen Staaten, dass auch von ihnen allen dasselbe gelte wie von Korinth.

2) Ad Q. f. III 5, 1 f. Erst sollte das Gespräch an den feriae novemdiales spielen, zu deren Ansetzung vielleicht die Erscheinung der Doppelsonne I 15 den Anlass gab (gewöhnlich freilich waren die Anlässe anderer Art: Marquardt, Staatsv. III^2 295, 5), dann gar in die Gegenwart verlegt werden und Cicero selbst mit seinem Bruder Quintus wollte darin redend auftreten. Von diesem letzteren Plane ist wenigstens noch die Widmung an Quintus geblieben. Denn, dass er und nicht Atticus der I 13 Ange-

politische Testament Scipios kann man es nennen, nicht ganz unwürdig den letzten Worten des sterbenden Sokrates oder doch des Empedokles, wie diese letzteren Herakleides aufgezeichnet hatte, (o. S. 323 ff.) an die Seite gestellt zu werden; nicht unwürdig auch des tyrrhenischen Meeres, in dessen Anblick es geschrieben wurde [1]) und von dem es einen belebenden Hauch empfangen haben mag.

Nicht bloss er selber durfte zufrieden mit sich sein (ad Q. f. III 5, 2), auch seine Freunde und das Publikum spendeten ihm Beifall (ad Att. VI 1, 8, fam. VIII 1, 4). Es war aber auch etwas ganz Neues, wodurch Cicero in diesem Werke die römische Literatur bereicherte: weder Curios ganz in die Tagespolitik versenkter Dialog, noch die satirisch verzerrte Marcopolis (o. S. 451, 6) Varros, wenn sie auch Cicero zur Abfassung seiner politischen Schrift vielleicht äusserlich angeregt haben, liessen sich doch mit diesem Werke vergleichen,

redete ist, scheint mir kaum einem Zweifel zu unterliegen. Trotz des Interesses, das Atticus an dem vollendeten Werke bezeugt (ad Att. VI 1, 8. VII 3, 2. Brutus 19 de legg. I 15) und obgleich es wieder seine Bibliothek war die Cicero bei der Ausführung desselben benutzte (ad Att. IV 14, 1), kann doch an ihn nicht gedacht werden, da im Proömium des ersten Buches (ebenso III 6) von solchen, deren Meinung über die Betheiligung am Staatsleben mit der des Atticus übereinstimmt (Theophrast und die Epikureer de orat. III 63 f.), in der dritten Person gesprochen wird. Doch lässt sich hiermit vergleichen die Art, wie er im Orator zu Brutus über die Attiker spricht (23 f.), zu denen doch auch Brutus gehörte; und zugegeben muss werden, dass auch Quintus nicht ganz mit seines Bruders energischer Betheiligung am Staatsleben zufrieden war (de orat. III 13). Aber auch das Einzige, was wir bestimmt über den Angeredeten erfahren, dass er zur Zeit, als er mit Cicero in Smyrna war und ihnen Rutilius das folgende Gespräch erzählte, »adulescentulus« war und zwar nur er, aber nicht Cicero (denn in »mihi tibique quondam adulescentulo« kann sich adul. nicht auch auf »mihi« beziehen) lässt sich damit, dass Atticus vier Jahre älter war als Cicero, nicht vereinigen. Wohl aber passt dies zu dem vier Jahre jüngeren Quintus. An ihn werden wir also zu denken haben. Die Vermuthung wird nur wahrscheinlicher dadurch dass auch das Gespräch »vom Redner« demselben dedicirt war: denn ebenso hat Cicero auch in späterer Zeit eine ganze Reihe seiner philosophischen Schriften fast gleichzeitig dem Brutus gewidmet.

1) Ad Q. f. II 12, 1 Abeken, Cicero in s. Briefen S. 175.

dessen Verfasser einen höheren Flug genommen hatte. So konnte Cicero wohl aufgemuntert werden eine Fortsetzung zu schreiben.

Die Richtung dieser Forsetzung bestimmte Platon, der nach wie vor sein Führer blieb. Wie dieser, so liess daher auch Cicero dem Staat die Gesetze (de legibus) folgen mit dem Unterschiede freilich, dass während das Werk des griechischen Philosophen ein durchaus selbständiges ist, die gleichnamige ciceronische Schrift sich nur als eine Ergänzung der früheren über den Staat gibt[1]. Wie dort die Umrisse des Staates und seiner Verfassung gezeichnet wurden, so wird hier die Gesetzgebung bis ins Einzelne fortgeführt und dabei ähnlich wie früher, nur mit etwas grösserer Freiheit, Alles möglichst der Form des in Rom geschichtlich Gewordenen und Wirklichen angepasst. Auch die Abfassungszeit verbindet beide Schriften aufs Engste. Ausser den längst bekannten historischen und philosophischen Indicien[2] lehrt dies die dialogische Technik. Im dritten Buch wirft er einen spöttischen Seitenblick auf die hölzerne Weise der gewöhnlichen Dialoge, in denen das »Ja« und »Allerdings so ist es« einer Gesprächsperson nur dazu dient, gewisse Abschnitte und Uebergänge im Vortrage der

de legibus.

Verhältniss zu de re publica.

1) Cicero selber scheint allerdings durch ein Missverständniss Platons Gesetze für eine Ergänzung des Staates gehalten zu haben; vgl. de legg. II 14: qui (Platon) princeps de re publica conscripsit idemque separatum de legibus ejus. Aus ungenügenden Gründen hat Bake diese Worte für interpolirt erklärt. Wie Cicero selber das Verhältniss seiner beiden Schriften auffasst, ergibt sich, vom allgemeinen Inhalt abgesehen, noch aus folgenden Aeusserungen de legg. I 15. 27. II 23. III 4. 12. 13. 32. 37. 38.

2) Die Grenzen, zwischen denen die Abfassungszeit liegt, lassen sich ziemlich eng ziehen, da Pompejus († 48) noch am Leben ist (I 8. III 22) und Clodius, der 52 ermordet wurde, bereits todt (II 42 f.). Vgl. Bake Prolegg. S. XVII ff. Harnecker in Fleckeis. Jahrb. 1882 S. 601, 2. Zunächst gestatten diese und andere historischen Anspielungen einen Schluss nur auf die Zeit der Scene des Dialogs. Dass diese aber von der Zeit der Abfassung nicht verschieden war, zeigt I 15 wo Cicero die Voraussetzung des Dialogs vergessend den Atticus sagen lässt: consequens esse videtur ut scribas tu idem de legibus. Philosophische Indicien bestätigen dieses Ergebniss insofern, als Cicero in dieser Schrift noch auf dem Standpunkt des Antiochos steht d. h. unter dem Mantel des Platonikers stoische Lehren vorträgt (Unterss. zu Ciceros philos. Schr. III S. 488, 1).

Hauptperson äusserlich bemerkbar zu machen [1]). Cicero braucht bei diesen Worten nicht gerade die juristischen Dialoge des Brutus (S. 428 ff.) im Sinne zu haben, die allerdings wohl von der bezeichneten Art waren [2]); auch unter den platonischen finden sich genug — und besonders die Republik, wenigstens ihrem grössten Theile nach, gibt ein solches Beispiel das Cicero damals vorschweben konnte — in denen man nur das Geklapper der dialogischen Maschine hört. Cicero durfte sich hierüber lustig machen, da er ein gutes Gewissen hatte. Sein Gespräch über die Gesetze ist ein wirkliches Gespräch, so weit es die Natur des Gegenstandes erlaubt. Atticus und Quintus wünschen Ciceros Ansicht über die dem römischen Idealstaat erspriesslichsten Gesetze zu hören. In Folge davon hält er ihnen längere Vorträge; dieselben wirken aber nicht einförmig, da die beiden Hörer keineswegs darauf verzichten, auch ihre eigenen philosophischen und politischen Ansichten wenigstens kund zu geben [3]) und jede Gelegenheit benutzen, durch Fragen und Einwände ihre Aufmerksamkeit zu zeigen und den Vortragenden zu weiteren Mittheilungen zu ermuntern. Diese Weise, Vorträge mit Gesprächen abwechseln zu lassen, findet sich nicht mehr in Ciceros späteren Schriften, sie war auch in der griechischen Literatur nicht zu häufig, in welcher vielleicht Platons Gesetze auch in dieser Hinsicht ein für Cicero maassgebendes Vorbild waren: wohl aber herrscht sie ebenso in dem Dialoge vom Staat [4]).

1) III 26: Scis solere, frater, in hujus modi sermone, ut transiri alio possit, dici »Admodum« aut »Prorsus ita est«. Bake gibt die Worte dem Quintus und hält sie ausserdem für interpolirt. Namentlich das Letztere ist mir aber ganz unwahrscheinlich, da ich mir nicht vorstellen kann wie ein Interpolator gerade auf diesen Zusatz hätte verfallen sollen.

2) Und zu denen sein Werk auch dadurch, dass er das jus civile von einem weiteren und höheren Standpunkt behandelte, eine kritisirende Beziehung hatte.

3) Als Epikureer wird Atticus charakterisirt I 21. 35. 54. III 1. Politische Ansichten des Quintus, nebenbei auch des Atticus, über das Volkstribunat und seine Erneuerung durch Pompejus, über geheime Abstimmung werden kundgegeben III 19 ff. 33 ff.

4) Wie im Dialog vom Staat selbst der Mythos mit Gesprächen durchsetzt ist (S. 462), so dringt auch in den Gesetzen das dialogische Element in der Form von Selbsteinwürfen bis in die längeren Vorträge ein III 23 f.

Trotzdem könnte man an der engen Zusammengehörigkeit beider Werke zweifelhaft werden, wenn man ihre dialogische Einrichtung von einer andern Seite betrachtet. Beide Dialoge sind auch äusserlich in eine Verbindung gesetzt, aber nicht, wie dies anderwärts, bei Platon namentlich, geschehen ist, so dass das spätere Gespräch das frühere fortsetzt oder doch irgend wie daran anknüpft; vielmehr besteht die Verbindung darin, dass in dem späteren auf das frühere als eine Schrift Ciceros hingewiesen wird (S. 471, 1), das Verhältniss ist also dasselbe wie zwischen den Schriften »von der Weissagung« und »vom Wesen der Götter«, wo ebenfalls im Gespräch der späteren auf die frühere Schrift die Rede kommt und ein einzelner Abschnitt derselben eingehender behandelt wird. Hiermit hängt nun zusammen, dass die Scene des zweiten Dialogs in eine viel spätere Zeit gesetzt ist als die des ersten: wir befinden uns nicht mehr in der Scipionischen, sondern in der Ciceronischen Zeit. Scipio hat seine Maske abgeworfen (S. 467) und während er im Anschluss an seine Darstellung des besten Staates auch von dessen Gesetzen hätte handeln müssen, ist Cicero nun an seine Stelle getreten. Cicero hat also in den Gesetzen mit der Einkleidung des Dialogs die Veränderung wirklich vorgenommen, die er eine Zeit lang auch mit derjenigen des Staates beabsichtigt, dann aber endgiltig verworfen hatte (S. 469, 2). Man könnte daher meinen, Werke in denen sich eine so verschiedene Ansicht darüber, ob es passender sei die Einkleidung des Dialogs der Gegenwart oder der Vergangenheit zu entnehmen, kund gibt, seien nicht um die gleiche Zeit verfasst, wenn nicht ein bestimmter Grund nachweisbar wäre, aus dem Cicero von dem früheren Verfahren abging und so in scheinbaren Widerspruch mit sich selber gerieth.

Diesen Grund gab das Vorbild Platons ab, von dem Cicero in den Gesetzen so gut als im Staat zwar nicht sklavisch abhing, durch das er sich aber in beiden Schriften nach mehreren Richtungen zu bestimmen liess. In der Republik führt uns Platon gewissermaassen in Athens Vergangenheit: wenn auch die Scene des Dialogs nicht vor seine Lebenszeit fällt, so waren doch die auftretenden Personen zu der Zeit, da er das Werk schrieb, wohl nicht mehr unter den Lebenden, jedenfalls

Verhältniss zu Platons Gesetzen.

gehört der Verfasser nicht zur Gesellschaft oder ist doch unter der Maske des Sokrates verborgen. Nicht anders ist es auch in Ciceros der platonischen entsprechenden Schrift. In den Gesetzen Platons dagegen weht eine ganz andere Luft: nicht bloss versetzen sie uns aus Athen nach Kreta, sondern aus der Vergangenheit, in welcher die Republik spielt, in die nächste Gegenwart des Schreibenden; wenigstens musste es Cicero so ansehen, da er mit Andern in dem Athener Platon selber wieder erkannte (de legg. I 15), und konnte hierdurch veranlasst werden, auch in seiner Scene der Gesetze denselben Sprung aus einer entfernten in die allernächste Zeit nachzuthun und ebenso, wie Platon die Maske des Sokrates abgeworfen hatte, die Maske Scipios abzuwerfen und in eigener Person hervorzutreten. Es war überhaupt nicht sowohl der Inhalt als die Form der platonischen Schriften, die er sich zu Nutze machte. Schon der alte Adrianus Turnebus erkannte, und hat diese Ansicht mannhaft vertheidigt, dass der Inhalt, so weit er in die Philosophie einschlägt, den Stoikern entnommen ist. Cicero selber behauptet in dieser Beziehung seine Unabhängigkeit von Platon und will, dass wir in ihm nur sein stilistisches Muster sehen[1]).

Dass wir aber die Abhängigkeit weiter ausdehnen dürfen, hat schon das bisher Erwähnte gelehrt und wird durch Anderes noch mehr bestätigt. Wie in Platons, so sind es auch in Ciceros Gesetzen drei Personen, auf die sich das Gespräch vertheilt; zu Cicero kommen noch sein Bruder Quintus und Atticus, und in der platonischen wie in der ciceronischen Schrift fällt die Hauptrolle dem Verfasser zu. Die Gespräche sind beidemal, wenigstens in der Hauptsache, peripatetisch: die Griechen wandeln durch Cypressenhaine unter schattigen Bäumen und über Wiesen zur Grotte und zum Heiligthum des Zeus sich dabei häufig ausruhend[2]); in einem Haine bei Arpinum treffen wir Cicero mit seinem Freunde und

1) I 17 gesteht er nur das »orationis genus« nachahmen zu wollen. Wenn er hinzufügt, »Nam sententias interpretari perfacile est; quod quidem ego facerem, nisi plane esse vellem meus« so ist das »plane meus« nicht ernsthafter zu nehmen als das »Marte nostro« in Bezug auf de off. III (Unterss. zu Ciceros philos. Schr. II 731 f.).

2) I 625 B f. 632 E III 685 A. IV 722 C.

seinem Bruder, hier entspinnt sich das Gespräch, das sie fortsetzen, während sie einen schattigen Weg am Ufer des Liris gehen, wo der Gesang der Vögel und das rauschende Wasser fast ihre Stimmen übertönen[1]), auf einer Insel im Fibrenus suchen sie sich ein Ruheplätzchen (II 1, 6), das sie später mit einem am Liris unter Erlen (fr. 4 Müller) vertauschen[2]). Echt dichterisch leitet Cicero wie Platon die Eindrücke der äusseren Natur zum Einklang mit dem Inhalt des Gesprächs: die Zeusgrotte, wo der älteste Gesetzgeber der Griechen mit dem höchsten Gotte Zwiesprach gehalten haben sollte, stimmt wohl zu einer Gesetzgebung, die, wie die platonische, von einem religiösen Hauch durchweht ist; und die Marius-Eiche weckt die Erinnerung an die Geschichte Roms und führt somit auf eine Hauptquelle hin, aus der dem Cicero die Ideen seines Dialogs zuströmten, während die Naturschilderungen uns mit einer Ansicht befreunden, die in der Alles beherrschenden Natur den Ursprung auch des Rechtes sieht (II 2). Bei beiden nimmt das Gespräch einen ganzen Tag, aber auch nicht mehr als diesen in Anspruch, was von beiden dadurch erklärt wird, dass es der längste Tag im Jahr ist[3]). Mit einer Anrufung Gottes gehen beide ans Werk[4]). Proömien werden voraus-

1) I 1. 14. 15. 21.

2) In die Nachbildung der Gesetze mischen sich Reminiscenzen aus dem Phaidros. Der Liris ist an die Stelle des Ilisos getreten (de legg. II 6. Phaidr. p. 230 B). Cicero selber macht uns auf diese Reminiscenzen aufmerksam (II 6). Aus dem Phaidros (p. 229 C ff.) dürfen wir daher auch die Erwähnung des Raubes der Oreithyia (I 3) ableiten. Wie Phaidros dem Sokrates (p. 229 C f.) so ist Cicero dem Atticus gegenüber der Fremdenführer (I 1 ff. II 1 ff.). Das Gespräch über historische Wahrheit, angeregt durch die Marius-Eiche (I 1 ff.), ist augenscheinlich dem über die Wahrheit von Mythen im Phaidr. p. 229 C ff. nachgebildet. Auch die Marius-Eiche (a. a. O.) war doch wohl als Concurrentin der sokratischen Platane (p. 230 B) gedacht — eine Annahme die besonders noch durch eine Vergleichung von de orat. I 28 mit de legg. I 1 nahe gelegt wird.

3) Dass das Gespräch Ciceros während eines Tages verläuft, zeigen schon I 13. II 7 und fr. 4 Müll. Dass es ein Sommertag wie bei Platon ist, spricht II 69 aus; auf eine ungewöhnliche Länge des Tages weist III 30 und hiernach hatte schon Turnebus vermuthet, dass der »dies solstitialis« gemeint sei. Durch Platon, Gess. III 683 C wird diese Vermuthung bestätigt und Bakes Zweifel gegen dieselbe fallen hinweg.

4) Platon Gess. IV 712 D. Cicero II 7.

geschickt; die Bürger sollten zur Befolgung der Gesetze nicht durch Gewalt und Drohungen gezwungen, sondern durch Hinweis auf ihre Nützlichkeit dazu überredet werden[1]).

Fehlen der Vorrede.

Hiernach wird man auf Nachahmung Platons auch etwas zurückführen dürfen, was man bisher in anderer Weise erklärt hat. Man vermisste zu dem ciceronischen Werke eine Vorrede, wie er sie andern seiner Schriften vorausgeschickt hat, und sah in diesem Fehlen abermals nur ein Zeichen mangelnder Vollendung[2]). Dass es aber Cicero mit den Gesetzen anders halten wollte, als mit der Schrift über den Staat, wo es an solchen Vorreden auch innerhalb des Werkes nicht fehlt, ergeben die Anfänge des zweiten und dritten Buches, durch deren Beschaffenheit Vorreden geradezu ausgeschlossen werden[3]). Wie hier der Zweck einer Vorrede, einen neuen Abschnitt zu markiren, durch andere Mittel, wie Wendungen des Gesprächs und Aenderungen der Scenerie, erreicht wird, so kann auch eine Gesammteinleitung vor dem ersten Buche deshalb entbehrt werden, weil die Voraussetzungen des Dialogs echt dramatisch während des Gesprächs selber mitgetheilt werden. Um das Fehlen einer solchen Vorrede in der Ordnung zu finden, kann aber dieser Grund vielleicht deshalb nicht durchschlagend erscheinen, weil Cicero in seine Vorreden auch allerlei abzuladen pflegt, was mit dem folgenden Gespräch in keinem engeren Zusammenhang steht, nicht zu dessen Motivirung dient. Hier tritt nun Platon zur Erklärung ein. Gerade so abrupt wie Ciceros Gesetze mit den Worten des Atticus über die Marius-Eiche, beginnen die platonischen mit der Frage des Atheners: »Ist es ein Gott oder einer der Menschen, Freunde, der bei euch als Urheber der Gesetzgebung gilt?«. Und auch hier ist dies um so auffallender, als das vorausgehende Werk über den Staat gerade wie bei Cicero besonders sorgfältig eingeleitet wird. Auch dieses also, dass Cicero das Gespräch über den Staat in der Form der Erzählung dem Leser allmählig näher bringt, in dem folgenden über die Gesetze aber den dramatischen Charakter desto schroffer hervortreten lässt, kann

1) Platon IV 721 E. 722 B ff. Cicero II 14 ff.

2) Reifferscheid in Rh. M. 17, 276.

3) Vgl. auch Schlottmann, Ars dialogorum componendorum S. 47.

leicht eine von ihm beabsichtigte Nachahmung des Verhältnisses sein, das zwischen den beiden politischen Werken Platons bestand[1]).

Auch seinen Gesetzen hat Cicero eine besondere Sorgfalt zugewandt. Nicht bloss bei Platon und den Stoikern hat er sich Rath geholt; auch Peripatetiker wie Theophrast und Demetrius von Phaleron kommen als Quellenschriftsteller in Betracht[2]). Ein Citat aus der Epinomis, das sich im Gespräch »vom Redner« findet (III 21), lässt vermuthen, dass er schon damals mit den Vorbereitungen beschäftigt war[3]). Die Schrift sollte nicht bloss die im Staate begonnenen Erörterungen fortsetzen oder eine wissenschaftlichere philosophische Auffassung des »jus civile« in Gang bringen; sie sollte auch ein Denkmal der Liebe zu seiner engeren Heimath Arpinum und zu seiner Familie sein (bes. II 3 ff.), wie auch Platon solche in seinen Dialogen errichtet hat und wie sich überhaupt die ursprünglich memoirenhafte Natur des Dialogs, ein Schriftsteller mag übrigens mit seiner Persönlichkeit noch so sehr zurückhalten, schliesslich nicht verleugnen lässt. Es ist wie ein gesunder Erdgeschmack, den die Schrift dadurch bekommen hat und wodurch sie den Varronischen ähnlich wird. Mit mehr Recht, als man vom Phaidros gesagt hat, dass er unter derselben Platane, die durch ihn berühmt geworden ist, geschrieben sei, kann man von Ciceros Schrift vermuthen, dass sie auf derselben Insel im Fibrenus verfasst sei[4]), die sie uns so anmuthig schildert (II 6).

1) Vgl. auch Bake Prolegg. p. XXX. Hiernach darf man auch die Vermuthung wagen, dass, wenn Cicero sich so nachdrücklich als einen Greis schildert (I 10 f.), er der doch damals kaum in der Mitte der 50er stand, dies gleichfalls eine vielleicht nur halb bewusste Nachwirkung der platonischen Gesetze ist, in denen ebenfalls wiederholt und geflissentlich das hohe Alter der Gesprächspersonen und namentlich der Hauptperson, des Atheners, hervorgehoben wird (Böckh in Plat. Min. S. 72).

2) Nach Reitzenstein, Drei Vermuth. zur Gesch. d. röm. Litter., auch Antiochos.

3) Hierauf deutet wohl auch in derselben Schrift (I 190 II 142) das Versprechen des Crassus eine systematische Darstellung des jus civile geben zu wollen; denn Crassus ist in diesem wie in andern Fällen nur der Wortführer Ciceros (Piderit-Harnecker, Einl. S. 40, 200. 5. Aufl.).

4) Cicero selber sagt von dieser Insel II 1: illo loco libentissime soleo uti sive quid mecum ipse cogito sive quid scribo aut lego.

Unvollkommenheiten.

Der Verfasser bietet uns so viel Genuss und so viel Belehrung, dass kleine Unvollkommenheiten daneben leicht wiegen. Was Cicero (II 3) dem Atticus von seiner Abstammung und Heimath erzählt, wusste dieser natürlich längst; dergleichen ist also, wie es im Drama so häufig geht, nicht für die Personen der Bühne, sondern für das Publikum gesagt und nur eine höchst realistische, allermodernste Kritik kann daraus Grund zum Tadeln entnehmen. Ebenso wenig stören den Leser von Dialogen die auch hier nicht fehlenden Anachronismen [1]. Wahrheit und Dichtung streiten sich eben fortwährend in den Dialogen: dahin gehört auch, dass er einmal, die Dichtung eines Gesprächs mit Atticus vergessend, sich von diesem auffordern lässt über die Gesetze zu schreiben (I 15), was der Wahrheit allerdings mehr entsprach; doch ist auch dies ein Fehler, der nahe genug liegt und den daher auch andere Dialogenschreiber begangen haben [2].

1) Der einzige Anachronismus, den ich kenne, ist unbedeutend genug und liesse sich noch dazu anzweifeln. Atticus gebärdet sich nämlich II 2 als ob er das erste Mal in Arpinum sei (s. über potissimum Bake z. St.). Aus den Briefen ad Att. II 16, 4. 17, 1 kann man aber vermuthen was auch an sich wahrscheinlich ist dass er schon früher, längst vor der durch die historischen Anspielungen bestimmten Zeit des Gespräches dort war. Hätte Cicero aber diese Voraussetzung streng festgehalten, so wäre für Atticus kein Anlass zu so lebhaften Aeusserungen des Entzückens über die Schönheit der Gegend gewesen. Und doch brauchte Cicero diese. Er hat sich also wie Platon in solchen Fällen seines Künstlerrechts bedient.

2) Cicero auch im Brutus 181. Athenaios, obgleich er ein Gespräch mit Timokrates fingirt, bezeichnet einen Abschnitt desselben als ἥδε ἡ βίβλος III 127 D. Nach Zeller Plat. Stud. S. 61 hätte dies auch Plato Gess. III 702 A gethan. Derselben Art ist die Beziehung auf früher Gesagtes mit einem »oben«. So sagt Sokrates Rep. IV 441 B ὃ ἄνω που ἐκεῖ εἴπομεν und meint damit Aeusserungen des dritten Buches p. 390 D. In dieser Hinsicht ist noch öfter und von Anderen gesündigt worden. Wie der Grieche ἄνω, sagte der Lateiner supra. So Tacitus im Dial. 8, 12. Auch das »quem supra deformavi« bei Cicero pro Caecina 14 kann erst bei der schriftlichen Redaction der Rede hineingekommen sein. Antonius (Cicero de orat. II 303) bezieht sich auf frühere mündliche Aeusserungen mit einem »quod supra dixi«. Vgl. auch ille superior »der früher genannte« de orat. II 58. Auffallend ist dass bei Platon der eleatische Fremdling im Polit. p. 284 B mit den Worten καθάπερ ἐν τῷ σοφιστῇ προσηναγκάσαμεν εἶναι τὸ μὴ ὄν das Gespräch über den Sophisten so

Die Aehnlichkeit, die Cicero seiner Schrift mit der platonischen geben wollte, hat das Schicksal noch weiter geführt, indem es die lateinische Nachbildung ebenso wenig wie das griechische Original zur letzten Vollendung kommen liess[1]. Platon wurde durch den Tod gehindert sein Werk selber herauszugeben, Cicero unterliess es, aus uns unbekannten Gründen[2], das seinige zu Ende zu führen.

Noch ehe er in allgemeinen Betrachtungen über den Staat die leitenden Gedanken der eigenen staatsmännischen Praxis zur Darstellung gebracht hatte, war Cicero bereits in derselben Weise mit der Hauptthätigkeit und -Leistung seines Lebens verfahren und hatte die theoretischen Ueberzeugungen dargelegt, die für ihn als Redner bestimmend gewesen waren. Im Jahre 55 v. Chr. erschien in drei Büchern sein Gespräch de oratore.

citirt als wenn es ihm bereits in Buchform vorgelegen hätte, so auffallend dass man geneigt wird die Worte ἐν τῷ σοφιστῇ für ein Glossem zu halten.

1) Nach Reifferscheid Rhein. Mus. 17, 212 ff. hätten wir auch Ciceros Werk erst aus der Hand eines Redactors.

2) Nach Hand bei Ersch. u. Grub. I 17 S. 230 hätte er eingesehen, dass mit solchen Theorien an der Wirklichkeit nichts gebessert werde. Nach Reifferscheid a. a. O. 277 f. waren die Hinderungsgründe die wachsende Einsicht in die grossen Schwierigkeiten der Aufgabe und der Auftrag den er erhielt als Proconsul die Provinz Cilicien zu verwalten. Bake Prolegg. p. XXIX meint, er habe die Concurrenz mit Servius Sulpicius gefürchtet. Am nächsten liegt die Vermuthung dass es dieselben Gründe waren, die Cicero schon früher abhielten das Gespräch über den Staat in die Gegenwart zu verlegen (ad Q. f. III 5, 2) d. h. dass er politisch Anstoss zu geben fürchtete. Quintus mochte mit den Aeusserungen unzufrieden sein, die ihm III 19 ff. und 33 ff. über das Tribunat und die lex tabellaria, über Pompejus und den Senat in den Mund gelegt werden; Atticus ausserdem noch mit der dürftigen Rolle die er als Epikureer spielt (I 21. 35. II 32. 34), auch das »in hortulis suis jubeamus dicere« I 39 und was folgt ist in Anwesenheit eines Epikureers nicht eben höflich gesagt, besonders wenn man diesem nicht Raum zur Erwiderung lässt. Darauf dass Atticus früher keine Lust hatte als Gesprächsperson in Ciceros Dialogen zu dienen, deutet die Stelle eines späteren Briefes ad Att. XIII 21, 1. S. auch was unten aus Anlass der Acad. post. bemerkt werden wird.

»vom Redner« (de oratore), worin Cicero sein rhetorisches Jugendwerk durch ein des reiferen Alters würdigeres ersetzen wollte (de or. I 4. 23). An Vorgängern fehlte es ihm bei dieser Arbeit nicht. Auch in diesem Falle waren die mündlichen Gespräche den schriftlichen vorausgeeilt.

Vorgänger. Mündliche Gespräche.

Durch die Griechen hatten die Römer erfahren, dass man die Beredsamkeit auch lernen könne. Je mehr diese nun an Macht im römischen Leben gewann, desto lebhafter musste das Bedürfniss werden, sich eine solche Kunst anzueignen, desto lebhafter aber auch die Theilnahme an dem Jahrhunderte alten Streit über den Weg, der zu dieser Kunst führte. Auf der einen Seite standen die eigentlichen Rhetoren und lockten die angehenden Redner an sich, auf der andern die Philosophen. So war es in der Zeit des Platon und Isokrates gewesen und so war es noch im Ausgang des zweiten Jahrhunderts in Athen, als der Redner M. Antonius dort Zeuge einer Disputation zwischen Rednern und Philosophen wurde (de or. I 83 ff.).

Anfangs waren die Römer nur Zuschauer, aber allmählig wurden sie mit in den Streit hineingezogen. Der Augur Scävola als Schüler des Panaitios hatte bei einer Anwesenheit in Rhodos die Sache der Philosophie gegen den Rhetor Apollonios verfochten (de or. I 75), Crassus umgekehrt in Athen gegen eine ganze Schaar von Philosophen, den Charmadas an der Spitze, die Rechte der Rhetorik vertheidigt (de or. I 45 ff. 57. 93). Noch sträubte sich die ältere Generation gegen ein solches fruchtloses Discutiren rein theoretischer Fragen, während die Jüngeren, schon mehr von der griechischen Luft angesteckt, daran bereits ein ausgesprochenes Gefallen zeigten[1]). Durch sie wurde der mündliche Dialog über diese Dinge auch auf römischen Boden hinübergezogen und gedieh weiter.

1) Crassus muss wie früher in Athen durch M. Marcellus (de or. I 57) so später in dem von Cicero dargestellten Gespräch »vom Redner« erst durch den Zuspruch Anderer dazu genöthigt werden dass er überhaupt sich auf solche Erörterungen einlässt. Echt römisch lässt ihn Cicero I 47 sagen: verbi controversia jam diu torquet Graeculos homines contentionis cupidiores quam veritatis.

Zu den verschiedenen von den Griechen bereits vorbereiteten Fragen kam hier noch die Rivalität der griechischen und lateinischen Rhetoren und veranlasste neue, ohne Zweifel besonders leidenschaftliche Erörterungen. Auch der Kampf der Asianer und Atticisten hat vielleicht erst in Rom, wo beide sich zu gleicher Zeit auf demselben Boden trafen, seine volle Schärfe erhalten. Daneben wurden nach wie vor die alten Probleme immer neuen Erörterungen unterworfen. Ist die Geschichtschreibung eine Disciplin der Rhetorik? durften die Römer wohl fragen (de or. II 51. 55 ff. 62. 64. Orator 65 f.) in einer Zeit, da sie angefangen hatten den Chronikenstil aufzugeben und eine lebhaftere rhetorisirende Darstellungsweise an die Stelle zu setzen. Ihre Dichtkunst trug von Haus aus viel mehr eine rhetorische Färbung als die griechische: daher lag für sie noch näher die Frage, ob es nicht ein und dieselbe Fertigkeit sei, die den Dichter und den Redner mache und thatsächlich scheint diese Frage Gegenstand einer eingehenden Unterhaltung zwischen dem Historiker Sisenna, dem Redner Hortensius und L. Lucullus gewesen zu sein[1]). Wer will endlich sagen, wie viele solcher

1) Plutarch Lucull. 1: Περὶ μὲν οὖν τῆς φιλολογίας αὐτοῦ πρὸς τοῖς εἰρημένοις καὶ ταῦτα λέγεται· νέον ὄντα πρὸς Ὁρτήσιον τὸν δικολόγον καὶ Σισεννᾶν τὸν ἱστορικὸν ἐκ παιδιᾶς τινος εἰς σπουδὴν προελθούσης ὁμολογῆσαι, προθεμένων ποίημα καὶ λόγον Ἑλληνικόν τε καὶ Ῥωμαϊκόν, εἰς ὅ τι ἂν λάχῃ τούτων, τὸν Μαρσικὸν ἐντενεῖν πόλεμον. Καί πως ἔοικεν εἰς λόγον Ἑλληνικὸν ὁ κλῆρος ἀφικέσθαι· διασώζεται γὰρ Ἑλληνική τις ἱστορία τοῦ Μαρσικοῦ πολέμου. Diese Worte scheinen mir einen Dialog der angegebenen Art vorauszusetzen. Vielleicht ist aber dieser Dialog in Wirklichkeit niemals geführt worden sondern hat immer nur in der Literatur existirt. Um diess einzusehen muss man sich zunächst den Schluss der plutarchischen Worte wegdenken, da diese von καί πως ἔοικεν an offenbar nichts als eine erst später mit der vorher über das Gespräch gegebenen Nachricht in Verbindung gesetzte Vermuthung enthalten. Diese Nachricht aber für sich allein verdiente es wahrhaftig nicht der Nachwelt aufbewahrt zu werden, da sie nur in dem Versprechen Lucullს gipfelt den marsischen Krieg in beliebiger Sprache und Form zu behandeln, ein solches Versprechen an sich aber ohne die dazu gehörende Leistung doch nichts so Erstaunliches ist (Cicero, Orator 235). Fragen wir also, wie die Nachricht sich trotzdem erhalten konnte, so liegt die Antwort nahe dass wir in ihr das Résumé eines Dialogs haben. Sisenna und Hortensius mochten sich darin um den Vorzug der Geschichte und der Beredsamkeit streiten,

Fragen in dem Kreise junger geistreicher Römer behandelt wurden, der sich um Valerius Cato schloss und echt alexandrinisch an Problemen (quaestiones: Sueton. Gramm. 11) abmühte!

Rhetorische Fragen in dialogischer Form.

Auch in der Literatur hatte man bereits begonnen, diese rhetorischen Fragen in dialogischer Form abzuhandeln. Fast scheint Cicero selber auf Lucil als seinen Vorgänger in dieser Hinsicht hinzudeuten[1]; jedenfalls war unter dem mannigfaltigen Inhalt der Satiren dieses Dichters auch die Rhetorik nicht vergessen, so wenig als in den Menippischen Satiren Varros, von denen namentlich Bimarcus (s. o. S. 446) und Papiapapae diesem Thema gewidmet waren[2]. Auch eine der Personen des ciceronischen Dialogs, Antonius, hatte vielleicht ein solches Gespräch über Rhetorik einer skizzirten Aufzeichnung für würdig gehalten, die er in seine einzige Schrift aufnahm und die Cicero dort gelesen und benutzt zu haben scheint[3].

Lucull aber von einem höheren philosophischen Standpunkt aus sie zurechtweisen, da es schliesslich die gleiche Anlage des menschlichen Geistes sei, aus der wie aus einer Wurzel nicht bloss Geschichte und Beredsamkeit sondern auch die Dichtkunst (vgl. de orat. I 70) entspränge, ja sogar die angeborene Fähigkeit zu sprachlichem Ausdruck sich ebenso gut in einer fremden wie in der Muttersprache zeigen würde. So ist es der Philosoph Sokrates, der zum Schluss des platonischen Symposions den Tragiker Agathon und den Komiker Aristophanes zu überzeugen sucht, dass eine Tragödie und eine Komödie zu dichten, Sache eines und desselben Mannes sei. Sisenna und Hortensius, die Männer der literarischen Praxis, liessen sich durch eine blosse, noch dazu paradoxe Theorie natürlich nicht überzeugen und verlangten den Beweis durch die That; Lucull erbot sich auch hierzu so wie es Plutarch erzählt und hiermit konnte, ja musste der Dialog schliessen, ähnlich wie der Phaidros mit der Hoffnung schliesst, dass das Ideal des philosophischen Rhetors in Isokrates verwirklicht werden und so die theoretischen Darlegungen ihre praktische Bestätigung erhalten würden. Anders urtheilt über die Worte Plutarchs Wölfflin im Hermes 27. 652 ff.

1) De orat. I 72 u. dazu Piderit-Harnecker.

2) Auf den lateinischen Rhetor L. Plotius hat neuerdings ein Fragment aus Papiapapae Fr. Marx bezogen im Ind. lectt. Rostock 1889/90 S. 10, denselben Plotius gegen den auch Crassus' Worte bei Cicero de orat. III 92. gemünzt sind.

3) Dieses Gespräch war die Disputation, die während Antonius' Anwesenheit in Athen zwischen dortigen Philosophen, wie Mnesarchus und Charmadas einer- und Rhetoren, unter denen Menedemus besonders genannt wird, andererseits gehalten wurde. Die Rhetoren wollten ihrer

Persönliche Gründe.

Zu den allgemeinen kamen persönliche Gründe, die Cicero bestimmen konnten, einen Dialog rhetorischen Inhalts zu schreiben. Nicht bloss hatte er selber an zahllosen Gesprächen der Art theilgenommen, sondern ohne Zweifel auch selber schon den Stoff zu solchen geboten, seit er in seiner rednerischen Entwicklung von der asianischen Manier zu einer gedämpfteren Tonart übergegangen war. War dies auch schon länger bekannt, so trat doch Ciceros neue oratorische Manier deutlicher als bisher zu Tage, als er seine Rede für den Sestius hielt (59 v. Chr.) und hier neben dem Atticisten Licinius Calvus und dem Asianer Hortensius in derselben Sache und auf derselben Seite sprach. Drei Gattungen des rednerischen Stils präsentirten sich hier wie auf einer Musterkarte und die Frage, welche die beste sei, war leichter aufgeworfen als beantwortet[1]). Aber wie der römische Dialog auch sonst wohl dem Schoosse der Familie entsprang (o. S. 429 f.), so kam auch für Cicero der letzte Anstoss aus dem engsten Kreise. Oefter schon hatte er mit seinem Bruder Quintus in freundschaftlichem Gespräche die Frage erörtert, ob der Redner zur Ausübung seiner Kunst einer wissenschaft-

Kunst ein besonderes Wissensgebiet abgrenzen, die Philosophen bestritten ihnen das Recht hierzu. Das Für und Wider der Argumente, der Gang der Disputation wird I 84—94 so genau mitgetheilt, dass wir, wenn wir nicht eine Fiction Ciceros annehmen wollen, eine schriftliche Quelle voraussetzen müssen. Die mündlichen Mittheilungen von Ciceros Onkel (II 1 f.) gingen schwerlich so ins Einzelne. Und da überdies Antonius selber eine Aeusserung seiner Schrift mit dem Bericht über die Disputation in einen gewissen Gedankenzusammenhang setzt (94), so liegt die Vermuthung nahe, dass jener Bericht zu Anfang der Schrift stand und dem Antonius zum Ausgangspunkt für das Uebrige diente. Dass Cicero für das, was er den Antonius sagen liess, dessen Schrift benutzte, ergibt sich auch aus I 208.

1) Zwar von dem Streite Ciceros mit den Atticisten ist in de oratore kaum etwas zu merken. Dagegen lassen sich manche Stellen gegen die Asianer deuten, wie III 43, besonders wenn man Orat. 25 und 27 vergleicht; ferner die ganze Richtung des Dialogs, die auf die Forderung einer umfassenden wissenschaftlichen Vorbildung für den Redner hinausläuft, während die Asianer eine handwerksmässige Uebung und Routine für genügend hielten; endlich ist in den Schlussworten des Dialogs III 228 eine Beziehung der ganzen Schrift auf Hortensius unverkennbar.

lichen Vorbildung bedürfe oder Naturanlage und Routine genügend sei; die letztere Meinung hatte Quintus, Marcus Cicero die andere vertreten (de orat. I 5). Derselbe Gegensatz ist es, um den sich der Dialog »vom Redner« dreht. Trotzdem hat Cicero diesen nicht an seinen und seines Bruders Namen geknüpft, sondern sich begnügt, durch die Widmung an Quintus an die historische Unterlage der Gespräche zu erinnern. Die Personen entnahm er einer, allerdings nicht zu entfernten Vergangenheit.

Widmung an Quintus.

Historische Grundlage.

Kurz vor seinem Tode im Jahre 91 v. Chr. soll der berühmte Redner Crassus mit M. Antonius und anderen hervorragenden und ihm befreundeten Zeitgenossen Gespräche der Art geführt haben, wie sie Ciceros Meisterhand uns erhalten hat. Wenn auch nicht alles Einzelne des wirklichen Gesprächs so doch das Wesentliche des Gedankenganges soll in dem Ciceronischen Dialog wiedergegeben sein. Cicero beruft sich hierfür auf das Zeugniss Cotta's, eines der Theilnehmer des Gesprächs, der ihm Alles erzählt habe[1]) Trotzdem genügt diese Berufung nicht einmal, um einen historischen Kern festzuhalten[2]). Vielmehr bleibt die Möglichkeit, dass in der Tradition nur der Gegensatz zwischen Crassus und Antonius und die öfter zwischen beiden angestellte Vergleichung gegeben war und dass diese Vergleichung erst unter Ciceros Händen belebt und so zum Dialoge geworden ist[3]).

1) De orat. I 4. 26. 29. III 16. 17.

2) Aehnlich, wie für das de oratore mitgetheilte Gespräch auf Cotta, beruft er sich de rep. auf dessen Onkel Rutilius: s. hierüber o. S. 465. Wie Cicero von dem historischen Gewissen des Dialogenschreibers dachte, ergibt sich aus dem Brief an Varro, ad fam. IX 8, 1, und aus de orat. III 129. An der letzteren Stelle hâlt er die Möglichkeit offen, dass das Gespräch des platonischen Gorgias niemals in Wirklichkeit geführt worden ist. Auf der anderen Seite weist auf eine historische Grundlage des Gesprächs vom Redner ad fam. VI 2, 2: denn die Aeusserungen des M. Antonius, auf die hier Bezug genommen wird, finden sich nicht, wie Manutius und wie es scheint auch spätere Herausgeber meinten, de orat. I 26; wohl aber scheint die letztere Stelle dieselben Aeusserungen des historischen M. Antonius im Auge zu haben wie der Brief.

3) Der Fall wäre nicht der erste seiner Art. Auch sonst haben Vergleichungen (συγκρίσεις) das Material für Dialoge geliefert (S. 440, 2. 452, 2. vgl. Susemihl Gesch. der griech. Literatur in d. Alexandrinerzeit

Setzen wir diese Möglichkeit als wirklich, so lässt sich durch Vermuthen die weitere Entstehung des Werkes leicht begreiflich machen, wie sie theils durch Gründe, die in der Sache selber lagen, theils durch äussere Einflüsse herbeigeführt wurde. Zum Aufrichten des dialogischen Gerüstes waren noch mehr Personen nöthig, die nach römischer Weise in der Freundschaft und Verwandtschaft der Hauptpersonen gesucht wurden. So traten C. Julius Cäsar hinzu und der Schwiegervater des Crassus Q. Mucius Scävola[1], der eine durch seinen Witz bekannt, der andere als Jurist; jeder hatte das zu vertreten, worin seine Stärke lag und was auch zur Ausstattung des Redners gehörte, ohne eine solche persönliche Vertretung aber nicht zu rechter Geltung gekommen wäre. An Cäsar hing sich wieder dessen Stiefbruder Q. Lutatius Catulus; der Sache nach deshalb angemessen, weil was vom rednerischen Stil zu sagen war, keiner damals besser beurtheilen konnte als er. Damit die Vorträge der Aelteren, namentlich des Crassus und Antonius, nicht nutzlos verhallen und so zwecklos erscheinen, werden den Genannten noch zwei jüngere erst werdende Redner S. Sulpicius Rufus und C. Aurelius Cotta gesellt, von denen jener dem Crassus, dieser dem Antonius nacheifert. Mit Cotta erreichte Cicero vielleicht ausserdem den Nebenzweck, dass durch seine Einführung die akademische Philosophie eine gewisse Vertretung erhielt, wenn sie auch noch nicht, wie es bald darauf in den Büchern de re

Personen.

I 46, 146). Prodikos' Herakles am Scheidewege ist eine Vergleichung von Tugend und Laster, nur dramatisch gestaltet (Hense, Die Synkrisis, Freiburg. Prorektoratsprogr. 1893. S. 14 ff.). Hieran reiht sich die σύγκρισις πλούτου καὶ ἀρετῆς eines unbekannten Verfassers bei Stob. flor. XCI 33 u. XCIII 31; in dieser ist Zeus der Schiedsrichter (vgl. S. 177, 31 Mein.) wie bei Prodikos Herakles. Aus der abstrakten σύγκρισις zwischen Poesie und Geschichte in der aristotelischen Poetik war bei Praxiphanes der concrete Dialog zwischen Poeten und Historikern geworden (o. S. 311). Möglicherweise hatte daher auch die »conparatio«, die nach Macrobius (III 14, 12) Ciceros Zeitgenosse und Freund der Schauspieler Roscius zwischen »eloquentia« und »histrionia« angestellt hatte, dialogische Gestalt, zumal sie aus einer persönlichen und individuellen Ursache, dem Wetteifer des Cicero mit Roscius, entsprungen war.

1) In de re publica erschien Lälius mit seinen Schwiegersöhnen (s. o. S. 461).

publica durch L. Furius Philus geschah, tiefer in den Gang des Gesprächs eingriff. Beide sind die Haupthörer und können insofern mit Simmias und Kebes im Phaidon oder noch besser mit Adeimantos und Glaukon in der platonischen Republik verglichen werden, um so mehr, als der platonische Einfluss auch sonst in diesem ciceronischen Dialog nicht zu verkennen ist.

Composition. Mag der Inhalt auch grossen Theils aus peripatetischen Quellen geschöpft sein[1], so wurde die Composition doch am Meisten durch Platons Vorbild bestimmt. Wie Platon zu Sokrates stand, ähnlich fasste Cicero sein eigenes Verhältniss zu Crassus und Antonius, namentlich aber zu ersterem auf: da sie beide nichts Schriftliches von Belang hinterlassen hatten (II 8), so hielt er es für eine Pflicht der Dankbarkeit, ihre Reden aufzuzeichnen und so für ihr dauerndes Andenken zu sorgen (III 14, vgl. auch II 2); er vergleicht seine Thätigkeit mit derjenigen Platons, wie Platons Sokrates hinter dem Original so ist auch sein Bild des Crassus hinter der Wirklichkeit zurückgeblieben (III 15); unwillkürlich konnte er so dazu kommen, kleine Züge des platonischen Sokrates auf seinen Helden zu übertragen, wie wenn sich dieser in stiller Sammlung auf seinen Vortrag vorbereitet (III 17) oder sich gegen längeres Reden sträubt und sich immer wieder von Neuem dazu zwingen lässt[2]; wenn er zufrieden ist, protreptisch zu wirken, wenn er anregen und den Weg zeigen will, auf jede erschöpfende Belehrung aber verzichtet (I 203 f.). Der Schüler Philons, der auch nach seiner Lehrzeit ein Leser der platonischen Dialoge geblieben war, kann sich nicht verleugnen[3]).

Platonische Reminiscenzen.

Selbst das innere Leben seines Werkes ist vom Hauch platonischer Kunst berührt. Daher breitet er nicht mit ermüdender Ausführlichkeit ein System der Rhetorik vor uns aus, sondern verkörpert es in der Person des vollkommenen Redners; und auch diesen stellt er nicht wie eine Bildsäule vor uns hin,

1) Der Hauptgedanke, dass alle Beredsamkeit auf einer umfassenden philosophischen Bildung ruhen müsse, wird indessen III 145 deutlich genug als eine Frucht der Akademie bezeichnet.

2) I 57. 99 ff. 133. 165. 203. 206. II 18. 21 f. 365.

3) S. auch Anm. 1.

sondern lässt ihn wachsen und allmählig sich seinem hohen Ziele nähern[1]). Es sind dieselben Mittel, die auch Platon anwandte, um in seinen Entwurf des Idealstaates dramatische Bewegung zu bringen[2]). Und wie Platons Idealstaat nicht bloss ein Traum des logischen Verstandes ist, sondern den Anspruch auf Verwirklichung erhebt und deshalb ein höheres Interesse erweckt, so deutet auch Cicero an, dass sein Muster eines Redners noch einmal Leben und Gestalt gewinnen könne, ja für den schärfer blickenden sagt er sogar, dass es sie längst gewonnen hat[3]). Mit solcher Liebe umfasst er seinen Gegenstand, so erfüllt ist er von ihm, dass all sein Denken und Wissen ein Theil der rhetorischen Theorie wird und die Darstellung einer einzelnen Disciplin sich zu einem Compendium fast der gesammten Lebens- und Weltanschauung erweitert. Auch hier folgt er Platon, der in der Republik eine Encyclopädie der eigenen Philosophie gibt. Selbst einzelne geringfügige und nur Aeusserliches betreffende Züge hat er dem grossen Werke des attischen Philosophen abgesehen: sein Scävola ist eine Copie des Kephalos (ad Att. IV 16, 3). Dieses Werk lag ihm damals im Sinne[4]), weil er sich bereits mit seinem eigenen über denselben Gegenstand trug.

Versöhnung zwischen Philosophie und Rhetorik.

Noch näher aber gingen ihn Platons rhetorische Schriften an. Zwar den Gorgias hat er nur gelegentlich gestreift[5]), offenbar weil die schroffe Art, mit der dort zwischen Philosophie und Rhetorik eine Scheidewand gezogen wird, ihm auf seinem damaligen Standpunkt nicht zusagte. Was er suchte war eine Ver-

1) II 41: nobis est hic de quo loquimur in foro atque oculis civium constituendus. 85: ego tibi oratorem sic jam instituam. Aehnlich 123 f. III 65.

2) Zunächst gilt dies von der Erziehung der Wächter. Rep. III p. 415 D f. Daher ἀνδρεῖον δρᾶμα V 451 B f., dem das γυναικεῖον folgt. Aber auch der Staat selbst ist ein werdender, der vom einfachsten Naturstaat aus zum kriegerischen und philosophischen heranwächst vgl. z. B. II 373 B ff.

3) I 79 f. 95. III 80.

4) Dort las er II 360 E ff. X 612 B, dass, wenn man den Gerechten und Ungerechten vergleichen und über beide urtheilen wolle, man jeden in seiner vollkommensten Gestalt nehmen müsse. Daher kann der Grundsatz stammen, den Crassus III 84 f. ausspricht.

5) I 47. III 122. 129.

söhnung beider, wie sie ihm ohne Zweifel sein Lehrer Philon vorgeredet hatte, wie sie seinen eigenen Neigungen entsprach und wie sie ihm der Phaidros bot. Der Grundgedanke dieses platonischen Dialogs ist die Seele des ciceronischen geworden. Der Kampf der handwerksmässigen gemeinen Rhetorik mit der Philosophie erscheint bei Cicero gemildert in dem Verhältniss des Antonius und Crassus und findet beidemal seinen Abschluss in dem Entwurf einer vollkommenen Rhetorik, die auf wissenschaftlicher Grundlage ruhend die Philosophie in sich aufgenommen hat[1]. Auch die Weissagung über Isokrates, die sich bei Platon hieran schliesst, hat sich Cicero nicht entgehen lassen: was der platonische Sokrates von Isokrates, das erhofft sein Catulus von Hortensius, dass er in seiner Person das Ideal eines Redners verwirklichen werde, und Cicero sowohl als Platon haben diese Form der Prophezeiung benutzt, um damit rivalisirenden, aber befreundeten Zeitgenossen ein Compliment zu machen[2].

Weissagung.

Vorbild des Aristoteles.

War für die Form des Dialogs Platons Einfluss hiernach überwiegend, so hat daneben doch auch das Vorbild des Aristoteles gewirkt, dem Cicero schon für den Inhalt so viel verdankte. Ihm entnahm er die Vorreden, die er den drei Dialogen oder Büchern vorsetzte[3]. Ursprünglich bezeichneten diese Vorreden in der Geschichte des Dialogs den Verfall desselben[4]. Cicero hat gezeigt, wie auch solche widerspänstige Elemente in den Dienst der Kunst gezwungen werden

1) Platon hat sein Ideal φιλόσοφος genannt p. 278 D. Crassus will nicht um Namen streiten, wenn nur das Wesen des vollkommenen Mannes feststeht, mag man ihn dann philosophus oder orator nennen.

2) Wie Cicero die Weissagung über Isokrates auffasste, ist aus Orator 41 f. bekannt. Cicero übertrumpft übrigens Platon: bei Platon hat es mit der Prophezeihung sein Bewenden, dagegen bei Cicero behauptet Crassus, den Catulus corrigirend, dass, was dieser erst für die Zukunft von Hortensius erwartet hatte, schon in der Gegenwart gelte. Offenbar wollte Cicero über die beabsichtigte Höflichkeit nicht den geringsten Zweifel aufkommen lassen. Mit den S. 486, 5 angeführten Stellen vereinigt sich diese Aeusserung über Hortensius allerdings nicht ganz; das Compliment wird dadurch nur um so schmeichelhafter.

3) Ad Att. IV 16, 2. s. o. S. 298, 1.

4) O. S. 296 ff.

können. Nicht bloss hat er sie benutzt, um die Fäden darzulegen, die die Personen des Dialogs, namentlich den Crassus, mit seiner eigenen Person und Familie verknüpften (II 1 ff.), und so den memoirenhaften Charakter, der den Dialogen von Haus aus eignet, zu wahren, sondern sie dienen ihm auch dazu, den politischen Hintergrund, auf dem sich die Gespräche abspielen, noch deutlicher und düsterer zu malen, als dies im Dialoge selber geschehen konnte. Ihre Betrachtungen über Menschen und menschliche Schicksale tönen wie die Chorlieder einer alten Tragödie und geben seinen dialogischen Darstellungen eine Tiefe, die denen Platons fehlte [1].

Novellistische Färbung.

Mehr als Platon, dem es nur um die Charakteristik zu thun ist, nimmt er unser Mitgefühl auch für die Schicksale der auftretenden Personen in Anspruch. Ueber ihre Anfänge und ihr Ende, ja über ihren ganzen Lebensgang werden wir, wenn auch nur skizzenhaft, unterrichtet. Der Dialog erhält so eine novellistische Färbung, die durch den Wechsel von Zeit und Ort [2], das Gehen und Kommen der betheiligten Per-

1) Ueber die Kunst der Proömien dieses Dialogs vgl. noch Piderit-Harnecker Einl. S. 40 f.

2) Ein Fest muss den Anlass geben, wie in de re publ. (o. S. 460. 463). Diesmal sind es die ludi Romani (I 24). Crassus empfängt die ihn besuchenden in seiner tuskulanischen Villa. Der Dialog ist also ebenfalls eine disputatio Tusculana. Den ersten Tag erliegen sie noch dem Zwang der sie umgebenden Verhältnisse: er ist ganz politischen Gesprächen gewidmet. Erst am folgenden finden sie die Freiheit des Geistes um auch von anderen Dingen zu reden. Das erste Gespräch über die Redekunst findet am Vormittag statt, die beiden andern am Morgen und Nachmittag des dritten Tages, die untergehende Sonne mahnt den Crassus sich kurz zu fassen (III 209). Wie die verschiedenen Zeitabschnitte den verschiedenen Theilen des Gesprächsthemas entsprechen, hat Piderit-Harnecker Einl. S. 38 f. sinnig, aber ohne recht zu überzeugen, ausgeführt. Dasselbe gilt auch von dem, was ebenda über den Wechsel des Orts und seine Bedeutung gesagt wird. Am ersten Tag lassen sie sich unter einer Platane nieder, die natürlich keine andere ist als die Platon im Phaidros geweiht hatte Zeugin rhetorischer Gespräche zu sein (I 28). Am zweiten Tag Morgens finden wir sie in einer mit der Palästra verbundenen Säulenhalle, so dass das Lokal schon an die griechischen Gymnasien erinnert und zu Dialogen, wie sie dort geführt wurden, einlud (II 20); den Nachmittag begeben sie sich, um der Hitze zu entgehen, in das nahe Wäldchen (III 18).

sonen[1]) noch gesteigert wird[2]). Noch mehr zur Novelle umgebildet finden wir den Dialog bei Dion Chrysostomos und Plutarch; ein viel älteres Vorbild hatte vielleicht schon der Pontiker Herakleides gegeben.

Vergleichung mit der Schrift »vom Staat«.

Denselben Weg hat Cicero wohl auch im Dialog »vom Staat« eingeschlagen, wie überhaupt den beiden Schriften Vieles gemeinsam ist, ohne dass sie gerade nach einer Schablone gearbeitet wären. Wie die Schrift »vom Staat«, so gehört auch die »vom Redner« derjenigen Periode in Ciceros Schriftstellerei an, in der man sich noch über die Sorgfalt wunderte, mit der er arbeitete (ad Att. IV 13, 2 ad fam. III 9, 3). Der Dialog »vom Redner« besteht in dieser

Aufbau.

Hinsicht die Probe des schärfsten Urtheils. Wahrhaft architektonisch sind die Massen des Gesprächs gegen einander abgewogen und aufgebaut. Im ersten Buch ist die Last des Gesprächs noch gleichmässig auf Crassus und Antonius vertheilt, im zweiten herrscht Antonius[3]), im dritten Crassus, der auch sonst selbst vor Antonius den Vorrang behauptet und darum passend durch seinen Vortrag das Ganze abschliesst und krönt. Dazwischen sind die übrigen Personen in mannigfachem Wechsel vertheilt und helfen jede an ihrem Theil das Ganze tragen und stützen. Gespräche wechseln mit längeren Vorträgen[4]); auch hier ist jede Monotonie vermieden und doch

1) Die Personen wechseln den Anforderungen des Gesprächs entsprechend (ad Att. IV 16, 3 o. S. 485). Scävola geht nach dem ersten Gespräch fort, am folgenden Tag kommen Cäsar und Catulus hinzu und zwar wie Catulus erzählt (III 13) auf Veranlassung des Scävola, der dem Cäsar begegnet war und ihm von den Gesprächen des vorhergehenden Tages erzählt hatte.

2) Das Gespräch ist aufs Engste mit der politischen Handlung des Hintergrundes verflochten: nach den Angriffen des Philippus gegen Drusus begibt sich Crassus aufs Land »quasi colligendi sui causa« (I 24); hier werden die Gespräche über den Redner geführt; wie neugestärkt dadurch eilt Crassus nach Rom zurück und bewährt gleichsam die Theorie in der letzten grossen Rede, dem Meisterstück seiner Kunst, das zugleich sein Tod wird.

3) Daher ist es wohl nicht nöthig die Worte »per Antonii personam« ad fam. VII 32, 2 zu streichen. Cäsars Erörterung des Lächerlichen ergänzte nur den Vortrag des Antonius und konnte desshalb mit dazu gerechnet werden. So richtig Piderit-Harnecker Einl. S. 38, 195.

4) Die Oekonomie des Dialogs ist in dieser Beziehung dieselbe wie in den Schriften »von den Gesetzen« und »vom Staat« o. S. 472.

die Symmetrie gewahrt. Eine genaue Disposition schreibt jedem Einzelnen vor, was er zu sagen hat; trotzdem blickt das Gerüst nie störend durch, nirgends sind die Drähte sichtbar, an denen der Schriftsteller seine Personen wie Marionetten hier und dorthin zieht, dieselben reden wie lebendige Menschen und der Dialog verläuft wie ein echtes Gespräch der Wirklichkeit, vielfach scheinbar nur durch Zufälligkeiten bestimmt und durch neue unerwartete Wendungen überraschend.

So sorgfältig der Dialog gearbeitet ist, der obligate Anachronismus fehlt doch nicht[1]). Im Uebrigen ist das historische Kostüm treu gewahrt. Namentlich ist der Dialog trotz der griechischen Vorbilder, die Cicero bei der Arbeit fortwährend vor Augen schwebten, ein echt römischer geworden, wie dies in der Hauptsache auch mit der Schrift de re publica der Fall gewesen zu sein scheint. Der Grieche, namentlich der Athener, knüpfte seine Gespräche mit Jedermann an, wie und wo es sich traf. Sokrates und sein Phaidros lassen sich im schwellenden Grase nieder, für die vornehmen Männer im Gespräch »vom Redner« werden erst Polster herbeigeschafft (I 29). Die Gesellschaft der griechischen Dialoge ist die bunteste, die gedacht werden kann; Männer aller Parteien, Berufsarten und Stände finden sich meist nur durch Zufall zusammen. Keine conventionellen Rücksichten binden sie, die Redefreiheit ist fast unbeschränkt und selbst in den Dialogen des Aristokraten Platon weht die demokratische Luft seiner Zeit und Heimath so gut wie in den Streitscenen der aristophanischen Komödie. Viel ehrbarer geht es bei den Römern zu. Den viel beschäftigten Herren der Welt erschien der

Unterschied der Griechen und Römer.

1) Wenigstens scheint »habuit« I 117 sich nur durch Beziehung auf die Zeit des Schreibenden rechtfertigen zu lassen (s. Piderit. z. St.). Dagegen einen chronologischen Verstoss, wie ihn die Ueberlieferung in »Lälio« I 265 dem Cicero zumuthet, halte ich, trotzdem Harnecker die Ueberlieferung wieder vertheidigt hat, nicht für möglich. Lälius war damals längst todt. Wollte Cicero dies seine Leser vergessen machen, so durfte er nicht, wie wiederholt nicht bloss in den folgenden Büchern (II 22. III 28. 45), sondern auch im ersten (215. 255. ausserdem Piderit Ind.) geschieht, daran erinnern oder als selbstverständlich voraussetzen, dass Lälius nicht mehr unter den Lebenden sei.

griechische Leichtsinn verächtlich, dem jede Gelegenheit recht war um zu reden[1]). Ehe sie sich hierzu herbeiliessen, mussten besondere Zeiten und Umstände eintreten. Nur in gewählter Gesellschaft thaten sie es, wie denn im Gespräch »vom Redner« sowohl als in dem »vom Staat« Alle im Wesentlichen einer Partei und eines Standes, ja zum Theil mit einander verwandt sind. Dadurch ändert sich auch der Ton des Gesprächs: Anzüglichkeiten und Grobheiten wie in den griechischen Dialogen sind ausgeschlossen, dafür wird uns der gegenseitigen Complimente oft nur zu viel; während der griechische Dialog mehr den Charakter einer Disputation hat und deshalb leicht heftig wird, neigt der römische sich der Conversation in guter Gesellschaft zu, die nur eine anständige Art der Zeitausfüllung sein soll und deshalb und aus persönlichen Rücksichten nur ein gewisses Maass von Leidenschaft verträgt[2]).

An seinem Werke fand nicht bloss Cicero selbst Behagen[3]), sondern auch Atticus spendete ihm den höchsten Beifall[4]). Mit der ganzen Seele, das merken wir, war Cicero bei der Arbeit. Unwillkürlich musste es daher geschehen, zumal in einem Gespräch über einen ihm so am Herzen liegenden Gegenstand, dass er der Hauptperson manches von seinem eigenen Wesen andichtete. Eine Verletzung der historischen Voraussetzungen kann man dies kaum nennen, wenigstens darf man ihm aus einer Sache, die zur wahrhaften Belebung des Dialogs fast unerlässlich ist, keinen Vorwurf machen. Mag er immerhin auch in den anderen Personen des Dialogs, wie z. B. im Humoristen Cäsar, uns nur sein eigenes Wesen in immer neuer Beleuchtung zeigen. Doch scheint dies für die andere Haupt-

1) II 18: omnium autem ineptiarum, quae sunt innumerabiles, haud sciam an nulla sit major, quam, ut illi solent, quocumque in loco quoscumque inter homines visum est, de rebus aut difficillimis aut non necessariis argutissime disputare. Vgl. o. S. 431, 1.

2) Crassus und Antonius sind im Gespräche nicht darauf aus, den Streit ihrer Meinungen zu verschärfen und desto gründlicher auszufechten; vielmehr suchen sie ihn auf alle Weise zu verschleiern und auszugleichen; daher bekämpfen sie sich auch in ihren Vorträgen nicht, sondern ergänzen nur einander.

3) Ad Att. XIII 9, 4.

4) Ad Att. IV 16, 2.

person, für Antonius[1]), nicht zu gelten, und die auffallende Erscheinung in der Geschichte des Dialogs, dass wir zwei Hauptpersonen haben, erklärt sich nicht sowohl aus einer Halbirung von Ciceros Wesen, als vielmehr daraus, dass auch die Ansicht seines Bruders Quintus (o. S. 483), dem der Dialog gewidmet war, einen hervorragenden Vertreter haben sollte[2]).

Zwei Hauptpersonen.

Wie durch Scipio im Gespräch »vom Staat« sein politisches Testament (o. S. 467. 470) so hat Cicero uns durch Crassus' Mund sein rhetorisches Testament hinterlassen. Nicht ohne Grund griff er damals zweimal zu dem gleichen, an Platons Phaidon erinnernden[3]) Motiv und liess zwei grosse Männer der Vergangenheit kurz vor ihrem Tode sich über das, was ihre Seele erfüllte und Andere von ihnen zu hören verlangte, zu ihren Freunden aussprechen. Nur zu bald sollten die trüben Ahnungen über sein eigenes und des Vaterlandes Schicksal sich erfüllen. In die allgemeine Revolution wurde auch Ciceros literarisches Schaffen mit hineingezogen.

Rhetorisches Testament.

Bevor wir aber diese neue Periode in Ciceros Schriftstellerei betrachten, haben wir noch eines Werkchens zu gedenken, das einer wahrscheinlichen Vermuthung nach in dieselbe Zeit wie das Gespräch vom Redner gehört[4]). Es ist

de partitione oratoria.

1) Piderit-Harnecker zu II 104 spricht von »Antonius-Cicero«.

2) Im Lälius, der dem Atticus gewidmet ist, gibt Lälius die Ansichten des Atticus wieder (5).

3) Schlottmann, Ars dialogorum componendorum S. 46, 1.

4) Gewöhnlich setzt man es später, in das Jahr 46 oder 45 (Teuffel R. Lg. § 182, 5). Hiergegen spricht aber das Alter des jungen Cicero, der bereits 49 die toga virilis angelegt hatte und drei oder vier Jahre später für einen Elementarkursus der Rhetorik, wie ihn die fragliche Schrift giebt, kaum noch empfänglich gewesen wäre. Er, der damals bereits auf Verwendung des Vaters zum Aedilen, wenn auch nur in Arpinum gewählt wurde, durfte ausserdem erwarten, dass in einer rhetorischen Schrift, die sein Vater ihm damals widmete, wenigstens ein Wort gesagt wurde über den gerade damals brennenden Streit der Atticisten und ihrer Gegner, einen Streit an dem noch dazu sein Vater so lebhaft betheiligt war. Nichts davon finden wir in dieser Schrift. Dies nöthigt uns an eine frühere Abfassungszeit zu denken. Auf das Jahr 54 führt folgende Erwägung. Im Anfang der Schrift sagt Cicero, dass er damals nur selten Musse zu solchen Gesprächen finde. Im Jahre 46 oder 45 hatte er daran Ueberfluss. Dagegen in derselben Weise klagt er 54 in einem

die Schrift de partitione oratoria, durch die dialogische Form und den rhetorischen Inhalt der grösseren Schrift verwandt. Die von Brutus (o. S. 428 ff.) auf die Jurisprudenz angewandte Form des Katechismus wird hier von Cicero auf die Rhetorik übertragen; die Form ist ganz schmucklos, Cicero und sein Sohn befinden sich auf einer Villa bei Rom, das Gespräch beginnt ohne Umschweife, der Sohn frägt den Vater ab und es entsteht so ein elementarer Abriss der Rhetorik. War Cicero auch nicht der Schöpfer dieser Form des Schulgesprächs, so hat er doch wahrscheinlich ihr durch sein Vorbild die weiteste Verbreitung gegeben und hierdurch erhält die kleine Schrift, die künstlerisch vollkommen nichtig ist, wenigstens literarhistorisch eine gewisse Bedeutung.

Katechismus.

Die folgende Zeit des Bürgerkrieges zwischen Cäsar und Pompejus ist wohl die trübste in Ciceros Leben, seine politischen Ideale scheiterten, persönlicher Verdruss aller Art so wie körperliches Missbehagen kam dazu und fast nur die schlechten Seiten seines Wesens treten hervor. Es fehlte ihm an einer gedeihlichen Wirksamkeit. Erst als er sich Cäsar endlich unterworfen, fand er dazu wieder Gelegenheit. Freilich die Herrschaft, die er als Redner auf dem Forum geübt hatte, war ihm, wie er einmal (ad fam. IX 18, 1) klagt, genommen; aber er tröstete sich hierüber nach seiner eigenen scherzenden Bemerkung mit Dionys und vertauschte wie dieser das Scepter mit der Ruthe des Schulmeisters, d. h. er hielt rhetorische Uebungen mit jüngeren Freunden ab. Hierbei kam nicht bloss seine rednerische Begabung zur Geltung und

Zeit des Bürgerkrieges.

Rhetorische Uebungen mit jüngeren Freunden.

Briefe an Quintus (III 3, 1). Um dieselbe Zeit hatte aber auch sein Sohn rhetorischen Unterricht bei Päonius. Cicero theilt dies seinem Bruder mit (ad Q. f. III 3, 4) und bemerkt dazu, dass ihm dieser Unterricht nicht in allen Stücken genüge, er hoffe deshalb, er werde einmal seinen Sohn mit sich aufs Land nehmen und dort auf seine Weise unterrichten können. Diese Hoffnung ist in der Situation, welche das Gespräch de partitione oratoria voraussetzt, erfüllt. Auch darin erscheint die kleine Schrift als eine Correctur und Ergänzung zum Unterricht des Päonius, dass sie, im Gegensatz zu dessen oberflächlicher und handwerksmässiger Rhetorik, auf die Akademie und ihre Lehren als den tieferen Quell aller wahren Beredsamkeit hinweist (139 f.). Die Art, wie dies geschieht, erinnert an Cottas Aeusserungen in der Schrift vom Redner (III 145), so dass auch hierdurch die Gleichzeitigkeit der Abfassung bestätigt wird.

wurde wieder angefrischt, sondern es fand sich auch Anlass zu theoretischen Erörterungen, die sich auf die damals schwebenden Streitigkeiten über die beste Art der Rede bezogen und die Ansprüche der zu jener Zeit ungestüm vordrängenden Atticisten prüften. Der Meinungsaustausch war ohne Zweifel sehr lebhaft, da Ciceros Freunde, wie Brutus, zum Theil auf Seiten seiner atticistischen Gegner standen und Cicero nicht geneigt sein konnte, zu allem Uebrigen auch noch seinen Ruhm als Redner preiszugeben.

Zahllose mündliche Dialoge weckten in ihm die alte Liebe zur literarischen Form des Dialogs und so entstand der »Brutus«, nicht die historisch treue Wiedergabe eines wirklichen Gesprächs, aber ein Zeugniss über Inhalt und Richtung der Gespräche, wie sie Cicero damals mit seinen Freunden zu führen pflegte. Das Werk trägt nach Brutus den Namen, weil es ihm gewidmet ist[1]: wie überhaupt in dieser neuen Periode des ciceronischen Dialogs Brutus an die Stelle des Quintus tritt. Er und Atticus sind ausser Cicero die Theilnehmer des Gesprächs, das in Ciceros Hause geführt wird, in ungezwungener Weise sich aus den umgebenden Verhältnissen entwickelt und in der Geschichte des Dialogs einzig dasteht[2]. Cicero hat darin eine historische Darstellung, die Geschichte der römischen Beredsamkeit, dialogisirt: so schwierig, ja unmöglich die Lösung dieser Aufgabe scheint, so ist sie Cicero doch gelungen, indem er zur rechten Zeit und in der rechten Weise seinen eigenen Vortrag durch Zwischenbemerkungen des Atticus und Brutus unterbrochen werden lässt und hierdurch nicht bloss die Monotonie vermeidet, sondern auch die Charakteristik der Gesprächspersonen fördert. Platons Vorbild, insbesondere das seiner Gesetze, mag ihn auch hier geleitet haben: auf einer Wiese (in pratulo) neben einer Statue des Philosophen lässt er das Gespräch vor sich gehen (24).

Brutus.

Wie der »Brutus« der Dank für einen Brief des Brutus

1) 19 f. 329 ff. Jahn Einl. S. VI f.[2]

2) In wie weit die frühere Literatur Aehnliches bot, wissen wir nicht. Nach der gewöhnlichen Ansicht hätte Aristoteles' Dialog »über die Dichter« eine ähnliche Form gehabt; s. indessen o. S. 288, 1. Jahn, Einl. S. VII[2] hat an Varronische Schriften erinnert.

Orator. (12), so ist der »Orator« die Antwort auf Briefe[1]), die Brutus aus Gallien an Cicero geschrieben hatte (52. 174). Dem Inhalt nach ergänzt er die frühere Schrift, indem er, was dort im Flusse des historischen Werdens nur angedeutet werden konnte, das Ideal des Redners, plastisch zu einem geschlossenen Bilde zusammenfasst. Auch der Form nach unterscheidet sich der Orator nicht wesentlich vom Brutus: es sind keineswegs von Cicero für sich ausgesponnene Gedanken, die er dann nachträglich an Brutus adressirt hat, sondern alles, was Cicero sagt, sagt er mit Beziehung auf Brutus, den er immer von neuem wieder anredet, dessen Einwürfe er berücksichtigt (36. 101. 215) und mit dem er sich zu unterhalten scheint[2]), es ist ein Gespräch mit einem Abwesenden wie dergleichen, durch die Verhältnisse des römischen Reichs bedingt, damals immer häufiger wurden.

Paradoxa Stoicorum. Kann man den »Orator« eine rhetorische Schrift mit philosophischer Färbung nennen, so kann umgekehrt die kleine Schrift »über die paradoxen Meinungen der Stoiker« eine philosophische Schrift mit rhetorischer Färbung heissen. Sie ist um dieselbe Zeit wie der Brutus, bald nach diesem[3]) verfasst, und verdankt ihre Entstehung den gleichen Umständen[4]). Brutus, dem die Schrift ebenfalls gewidmet ist, soll dadurch einen Geschmack bekommen von den rhetorischen Uebungen, wie sie Cicero damals anzustellen pflegte[5]) und in denen er in breiter Ausführung die bekannten paradoxen Sätze der kynischen und stoischen Ethik zu popularisiren suchte. Form der Diatribe. Die Form ergab sich hierbei von selbst: es war die schon von den griechischen Philosophen auf diese Gegenstände angewandte der Diatribe, nicht streng wissenschaftlich, aber

1) Als Brief ist die Schrift namentlich auch durch die Präterita 140 (viderer — movebam u. s. w.) charakterisirt.

2) Vgl. auch hujus instituti sermonis 179.

3) Die Zeitbestimmung ist gegeben durch die Erwähnung Catos als eines Lebenden (praef. 1. 3) und durch »his contractioribus noctibus« praef. 5, wo unter »majorum vigiliarum munus« nur der Brutus verstanden werden kann.

4) Praef. 5: ut ex eadem officina exisse adpareat.

5) Praef. 5: degustabis genus exercitationum earum, quibus uti consuevi, cum ea, quae dicuntur in scholis θετικῶς, ad nostrum hoc oratorium transfero dicendi genus.

auch nicht rein rhetorisch, so wie wir sie früher schon bei Chrysipp und Andern kennen gelernt haben[1]). Bei ihnen fand Cicero das Muster zu diesem Schattenspiel eines Dialogs, in dem zwar fortwährend Einwürfe gemacht und beantwortet, aber nicht an bestimmte Personen geknüpft[2]), sondern nur mit einem verblassten »inquit« eingeführt werden.

Wie diese kleine Schrift die Frucht eines gewissen rednerischen Uebermuths ist, der sich gern an die schwierigsten Aufgaben macht, so hat man überhaupt den Eindruck, dass Cicero damals wieder auflebte, seit er sich wieder dem Gebiet zuwandte, das für ihn das von Natur bestimmte war, und theoretisch und praktisch die Redekunst betrieb. Ich fühle es, dass es besser mit mir wird, schrieb er damals. Er hatte wieder Freude an dem Leben, das ihn umgab. Der »Brutus« giebt das seltene Beispiel eines Dialogs, der so aus der unmittelbaren Gegenwart geschöpft ist, dass die Zeit der Abfassung und der Scene zusammenzufallen scheinen[3]). Um so tiefer empfand er den Schlag, der ihn durch den Tod seiner Tochter traf. Das Leben verlor allen Reiz für ihn, er zog sich in die Einsamkeit zurück. Seine literarische Thätigkeit setzte deshalb nicht aus, aber sie erhielt den Charakter von Monologen[4]).

1) S. 369, 2. 370 f. Die Form erinnert an die der Schriften des Teles (o. S. 367 ff.) wie diese uns jetzt erhalten sind, namentlich das Einschalten kleiner Anekdoten, wie z. B. 8 die über Bias erzählte.

2) Ausgenommen parad. IV 27 ff., wo Cicero, allerdings ohne ihn in unserem jetzigen Texte zu nennen, sich an Clodius wendet. Diese Invective liest sich wie das Fragment aus einer Rede.

3) Das Gespräch wird 171 kurz vor Brutus Abgang nach Gallien gesetzt. Daher begreift man um so leichter, wie schwer es Cicero wurde, seine beiden Rollen, die des Schriftstellers und die der Gesprächsperson im Dialog, scharf zu trennen und dass ihm 181 ein »quod scribi possit« entschlüpfen konnte wo nur ein »qu. dici p.« am Platze war, s. übrigens o. S. 478, 2 u. was zum Timäus-Fragm. bemerkt werden wird. Auch die Schrift, die er 16 verheisst und durch die er der Mahnung des Atticus zu neuer schriftstellerischer Thätigkeit (19) genügen will, ist doch wohl schliesslich der Vortrag, den er danach hält und der in der That, so wie das von jener Schrift 13 ff. gesagt wird, von dem liber annalis des Atticus beeinflusst ist.

4) Nun sollte er an sich selbst bewähren, was er seinen Scipio sagen lässt de rep. I 28: quis autem non (putet) magis solos esse qui in

Consolatio. Diese Thätigkeit galt zunächst eben seiner Tochter. Am Gestade des Meeres in Astura, wo er ein Heiligthum seiner Tullia zu errichten dachte, das ihr Andenken bei der Nachwelt erhalten sollte, vollzog er auch ihre schriftliche Apotheose. Am Morgen zog er sich in das Dunkel des Waldes zurück, das er nicht vor hereinbrechendem Abend verliess; allen Umgang mit Menschen mied er, nur mit Büchern pflog er Gespräch[1]). So entstand seine Trostrede an sich selbst, zwar nicht das erste Selbstgespräch in der römischen Literatur (s. o. S. 445 ff.), wohl aber, wie sich Cicero bewusst war[2]), eine Neuerung auf diesem engeren Gebiet, da die Verfasser solcher Trostschriften bisher sich an eine fremde und nicht die eigene Adresse gewandt hatten[3]). Es dauerte längere Zeit, bis er aus dieser Welt des eigenen Innern den Weg wieder in die äussere ihn umgebende fand. Er lebte wie in einem Geisterreiche. Nicht bloss die Gestalt seiner Tochter schwebte ihm vor, so dass er sie in der Consolatio anredete[4]), sondern auch andere alte »liebe Schatten« stiegen vor ihm auf und brachten ihm vergangene Zeiten zurück. Die Bilder verstorbener Freunde wurden ihm wieder lebendig

foro turbaque quicum colloqui libeat non habeant quam qui nullo arbitro vel secum ipsi loquantur vel quasi doctissimorum hominum in concilio adsint, cum eorum inventis scriptisque se oblectant?

1) In solitudine mihi omnis sermo est cum litteris: ad Att. XII 15.

2) Ad Att. XII 14, 3: feci, quod profecto ante me nemo, ut ipse me per litteras consolarer. Von der Art, wie Cicero darin sich selbst anredete, können vielleicht folgende Stellen aus dem Epitaphium Nepotiani des Hieronymus ein Beispiel geben: Exciderunte tibi praecepta rhetorum? — — — Ubi illud ab infantia studium litterarum? (Opp. I p. 15A f. Frankfurter Ausg. 1684). In te oculi omnium diriguntur, domus tua et conversatio, quasi in specula constituta, magistra est publicae disciplinae. Quicquid feceris, id sibi onnes faciendum putant (p. 17D). Ueber die Benutzung der ciceronischen Consolatio durch Hieronymus s. Buresch in Leipz. Studd. IX S. 47 ff. 100 ff.

3) Als Mittel zur Ertragung des Schmerzes wird das Selbstgespräch (sermo intimus) auch Tuscul. II 51. 64 empfohlen. Vgl. hierzu Tuscul. V 103 u. 117. An der letzteren Stelle heisst es: qui secum loqui poterit, sermonem alterius non requiret.

4) Fr. 5 (ed. Baiter et Halm): quod quidem faciam teque omnium optimam doctissimamque adprobantibus his immortalibus ipsis in eorum coetu locatam ad opinionem omnium mortalium consecrabo.

und an den Cultus der Tochter reiht sich der Cultus der Freundschaft, der sich in den Dialogen der nächsten Zeit seine Tempel errichtet, die ebenso Lobschriften auf seine verstorbenen Freunde sind, wie die Consolatio eine auf seine Tochter war. Am liebsten und längsten ruhte sein Blick auf Hortensius [1], den die Erinnerung an die ruhmvollste Periode in Ciceros rednerischem Wirken mit besonders hellem Glanze umgeben musste. Natürlicher Weise war daher der ihm gewidmete und nach ihm benannte Dialog der erste in der nun beginnenden Reihe von Dialogen [2].

In ein glänzendes Denkmal der vergangenen Zeit führte Cicero den Leser, in Luculls tusculanische Villa [3], deren Pracht geschildert wurde (fr. 7). Hier bei Lucull fanden sich nach einer Tags vorher getroffenen Verabredung (fr. 4) Q. Lucilius Balbus, als Vertreter der stoischen Lehre in der Schrift vom Wesen der Götter bekannt, Catulus, Hortensius und Cicero zusammen. Die politische Atmosphäre lag schwül und drückend auf der Senatspartei, der, wie gewöhnlich die Gesprächspersonen ciceronischer Dialoge, die Genannten angehören [4], und, wie wir es in andern Dialogen Ciceros sehen, wurde auch hier gewiss der Anlass gern ergriffen, das Gespräch von der leidigen Politik ab auf ein anderes Thema zu lenken [5]. Der Hortensius.

1) Vgl. den Schluss von de oratore, sodann den Brutus an vielen Stellen; im Catulus und Lucullus spielte er eine Rolle, selbst de fato 28 erinnert noch an ihn.

2) Dass Cicero mit seinem Hortensius den Redner Hortensius, obgleich dieser darin im Dialog widerlegt wird, ein ehrendes Andenken stiften wollte, folgt aus ad Att. XIII 18, wo er die Möglichkeit bespricht, dass Varro auf Hortensius eifersüchtig werden könne. (Plassberg de M. Tullii Ciceronis Hortensio Dialogo S. 10).

3) Fr. 5: cum in villam Luculli ventum esset omni adparatu venustatis ornatam. Dass unter der Villa Luculls schlechthin die tusculanische gemeint ist, folgt aus Drumann, Gesch. Roms IV 167, 42. Bestätigt wird es durch fr. 40: denn hiernach befand sich dort die Bibliothek und, wie Cicero de finib. III 10 lehrt, war diese in der tusculanischen; vgl. auch fr. 18 die Erwähnung des Aristoteles mit der Bemerkung de fin. III 10, dass in der tusculanischen Villa sich die Commentarii des Aristoteles befanden. Krische Gött. Studd. 1845. 2. S. 128 hält das Neapolitanum Luculls für den Ort des Gesprächs.

4) Von Balbus lässt es sich wenigstens vermuthen.

5) Fr. 20: quaero enim, non quibus intendam rebus animum sed quibus relaxem et remittam.

Anlass und Inhalt

Einen solchen bot vielleicht die kurz vorher (62 v. Chr.) von Hortensius und Cicero gemeinschaftlich geführte Vertheidigung des P. Cornelius Sulla [1]). Sicher scheint, dass Hortensius durch das übermässige Lob, das er der Redekunst spendete (fr. 37), und durch die Verachtung, die er dabei als echter Asianer für die anderen Disciplinen an den Tag legte, die Anderen reizte [2]). Lucull hielt eine Lobrede auf die Geschichtsschreibung (fr. 13—16), Catulus trat für die Philosophie ein insofern sie sich als praktische Lebensklugheit und staatsmännische Einsicht darstellt [3]), Lucilius Balbus nahm sich der geschmähten

1) Fr. 49: malle se dicit Catulus vel unum parvum de officio libellum quam longam orationem pro seditioso homine Cornelio. Auch der Anblick der Meisterwerke der bildenden Kunst in Lucullis Villa und die Bewunderung, die sie erregten (fr. 8), kann eine Vergleichung der verschiedenen Künste hervorgerufen haben. Vgl. auch Plassberg, De M. Tullii Ciceronis Hortensio Dialogo S. 27 S. 31 f.

2) Nur so, wenn wir uns Hortensius als den gemeinsamen Gegner Aller denken, gegen den sich deren Reden richten, begreifen wir, wie er in dem Dialoge eine Hauptrolle spielen und diesem den Titel geben konnte. Insbesondere wandte sich Hortensius gegen die Philosophie, gegen die Philosophie überhaupt, wenn er deren Jugend innerhalb der Geschichte der Menschheit betonte (fr. 5) — was dann wieder Cicero Anlass geben konnte, in seiner Vertheidigung der Philosophie von den grossen Perioden in der Geschichte der Erde zu reden und von den mannigfachen Revolutionen der Natur, die das historische Bewusstsein zerreissen (fr. 26 f. vergl. mit de re publ. VI 23 f.) — und gegen die Philosophie insbesondere des Sokrates und jede andere, die, so wie diese, auf Einfachheit und Mässigkeit des Lebens hielt (fr. 35) und das Denken durch Dialektik in Zucht nahm (fr. 19). Er war ja Asianer durch und durch, wie in seiner Rede, so auch in der Lebensweise (worauf schliesslich auch fr. 71 gehen wird und was sich sonst noch unter den Fragmenten an Aeusserungen findet, die auf eine Polemik gegen praktischen Epikureismus deuten, wie z. B. fr. 70). Daher hatte er es besonders mit den Stoikern zu thun (fr. 36, vielleicht auch fr. 32). Vgl. auch Usener in GGA 1892 S. 381. Aus Gegenbemerkungen, mit denen Hortensius Lucullis Lob der Geschichte beantwortete, scheint fr. 38 genommen zu sein.

3) Dass Catulus im Hortensius die Philosophie über alles Andere erhob (philosophiam omnibus rebus praeferens), sagt Lactantius I. D. VI 2, 14. Die praktische Lebensklugheit (prudentia) und staatsmännische Einsicht werden ihm Brutus 133 und 222 nachgerühmt. Er war weder ein eigentlicher Redner noch in der Philosophie so fest gegründet und selbständig wie sein Vater. Wenn er daher in dem Dialog eine bestimmte Rolle hatte, so ist die im Text bezeichnete die passendste und man kann sich insbesondere fr. 23 und 34 von ihm gesprochen denken.

stoischen Lehre an[1]) und Cicero wird schliesslich, in aristotelischer Weise sich den Principat wahrend, den Hauptvortrag gehalten haben, worin er die Philosophie über alle anderen Thätigkeiten setzte und in vornehmer, von Balbus und Catulus abweichender Weise (fr. 76) Erkennen und Wissen als den einzigen Quell aller wahren Glückseeligkeit pries. Hieran reihten sich Schilderungen des seeligen Lebens nach dem Tode (fr. 93).

Wie der Hortensius zeitlich der Consolatio sehr nahe steht[2]), so bewegt er sich auch in der gleichen Gedanken- und Empfindungswelt, worin alles sinnliche Dasein werthlos erscheint, der Mensch sich nur als ein geistiges Wesen findet und seine besten Hoffnungen auf den Tod setzt (fr. 41. 76. 90 ff.). Wenigstens war es diese Lebensanschauung, die Cicero im Dialog seinen Freunden predigte[3]) — für die Zeit, in der er dies nach den Voraussetzungen des Dialogs gethan haben wollte, allerdings ein Anachronismus. Der Beredsamkeit war damit Lebewohl gesagt[4]): für sie war in dem Dasein nach

Verwandtschaft mit der Consolatio.

1) Von einem Freund der stoischen Dialektik, also nicht von Cicero sind fr. 47 und 48 gesprochen. Das letztere wendet sich deutlich gegen Hortensius, der seine Stärke gerade im Eintheilen hatte (Brutus 302 f. div. in Cäc. 45, pro Quintio 35). In fr. 57 (An cum videat me et meos comites, fortitudinem, magnitudinem animi, patientiam, constantiam, gravitatem, fidem, ipsa se subducat?) redet die personifizirte Tugend (anders Usener GGA. 1892 S. 387); »ipsa« ist die eloquentia und der Gedanke entspricht dann der stoischen Lehre, wie sie z. B. auch de orat. I 83 und III 65 Ausdruck gefunden hat. Auch der von Hortensius vertretenen Theorie der Genussucht (s. vor. Anmkg.) war Balbus vom Standpunkt der stoischen Ethik entgegengetreten nach fr. 76. Krische's Zweifel, ob Balbus überhaupt im Hortensius eine Rolle spielte, hat übrigens jetzt Plassberg de M. Tullii Ciceronis Hortensio Dialogo S. 24, 1 wieder aufgenommen.

2) Ad Att. XIII 18, in Arpinum geschrieben, setzt ihn als längst verfasst voraus; er wird also wohl noch nach Astura gehören.

3) Ciceros Vortrag war nicht bloss eine längere Rede (fr. 93), sondern worauf sich fr. 50 (non quod vereris ne non conveniat nostris aetatibus ista oratio quae spectet ad hortandum) beziehen lässt, speciell eine Ermahnungsrede, ein Protreptikos. S. jetzt Plassberg de M. Tullii Ciceronis Hortensio Dialogo S. 56 ff. und Usener GGA. 1892 S. 383 ff.

4) Noch in den Acad. post. 3 sagt Cicero: cum — — id studium (die Philosophie ist gemeint) totaque ea ars longe ceteris et studiis et artibus antecedat.

dem Tode, auf welches dieses Leben nur vorbereiten soll, kein Raum mehr[1]. In Gedanken und Richtung mag das Gespräch manche Verwandtschaft mit Platons Phaidros gehabt haben[2], der wie leicht begreiflich unter den platonischen Dialogen Ciceros Liebling gewesen zu sein scheint. Der nächste Führer Ciceros aber in dem entscheidenden Vortrag, den er selber hielt, war Aristoteles. Der Geist des letzteren war um die Redenden, da sie sich wo nicht in Lucullis Bibliothek selber, so doch in deren Nähe befanden[3] und diese auch die Schriften des Aristoteles enthielt[4]. In wie weit ihn Cicero auch formell, in der Behandlung des Dialogs, sich zum Muster nahm, ist nicht mehr zu ersehen. Doch legen einige Fragmente die Vermuthung nahe, dass der Dialog nicht ohne Lebendigkeit war[5] und keineswegs bloss eine Reihe von längeren Vorträgen bot, die in die Luft gehalten wurden.

Vorbilder.

σύλλογος πολιτικός.

Cicero, einmal im Bann des Aristoteles, sollte ihn sobald nicht verlassen. Um sich bei dem Diktator Cäsar in Gunst zu setzen, trug er sich auf Atticus Rath mit dem Gedanken einen Brief an jenen über die damalige politische Lage Roms, insbesondere über den Plan eines Perserfeldzuges zu schreiben. Was Theopomp und namentlich Aristoteles in ihren berathenden Schriften (συμβουλευτικοί) dem jungen Alexander gesagt hatten, wurde von ihm auf seine Zeit und deren Verhältnisse angewandt[6],

1) Fr. 42. Hier geht das über die eloquentia Gesagte gegen Hortensius. Dass wir der fortitudo, justitia und temperantia entbehren können, ist mit Beziehung auf Balbus gesagt, während die Worte ne prudentia quidem egeremus vielleicht den Catulus meinen.

2) Nach dem Verehrer der unphilosophischen Beredsamkeit und Rhetorik, dessen Ansicht bekämpft wird, tragen beide Dialoge den Namen.

3) Fr. 40: quare velim dari mihi, Luculle, jubeas indicem tragicorum ut sumam si qui forte mihi desunt.

4) Cicero de finib. III 10. Ausdrücklich wird auf sie hingewiesen fr. 18: magna etiam animi contentio adhibenda est explicando Aristotele, si leges. Vielleicht bezieht sich fr. 50 ista oratio unmittelbar auf ein Exemplar des Protreptikos s. jedoch auch o. S. 501, 3.

5) Fr. 52. 53. 56. Auch fr. 37. 38. 40 können verglichen werden.

6) Um dieselbe Zeit las er auch den Kyros des Antisthenes, wohl zu demselben Zweck (ad Att. XII 38, 4). Hiernach kann man vermuthen, dass die Situation bei Antisthenes eine ähnliche war wie in den Schriften des Aristoteles und Theopomp: ein junger, ehrgeiziger Prinz, die Seele

wobei er an die Stelle der Perser nur die Parther zu setzen hatte. In der Einsamkeit zu Astura wurde er rasch mit diesem Brief fertig, schickte ihn aber schliesslich doch nicht an Cäsar ab. Seine Gedanken indessen, einmal in die angegebene Richtung gebracht, arbeiteten weiter und suchten sich eine andere Form. Eine Frage, die ihn beschäftigte, war: wie soll nach beendigtem Bürgerkriege die Herrschaft Cäsars dauernd geregelt werden? Aus einer ähnlichen Situation heraus hatte Aristoteles seine Schrift verfasst, da er bei Gelegenheit eines olympischen Siegesfestes nach beendigtem Feldzuge den jugendlichen Alexander über seine Herrscherpflichten belehrte[1]. Aehnliche Situationen waren noch öfter wiedergekehrt auf den verschiedenen Stufen, die die Römer zur Weltherrschaft führten, keine aber war vielleicht der von Aristoteles vorausgesetzten so verwandt als diejenige, in welcher sich die Römer um die Mitte des zweiten Jahrhunderts befanden, als es sich nach Besiegung des letzten makedonischen Königs um eine endgiltige Ordnung der griechischen Verhältnisse handelte. Die hierfür entscheidenden politischen Principien liessen sich so behandeln, dass Anspielungen auf Ciceros eigene Zeit sich von selber ergaben; und dass Cicero in der That die Absicht hatte, eine solche Erörterung anzustellen, folgt daraus, dass er eine Zeit lang sich mit dem Gedanken eines Dialogs trug, an dem die Mitglieder eben jener Senatskommission betheiligt sein sollten, der neben dem Consul Mummius die Regelung der griechischen

geschwellt durch den Gedanken kriegerischer Lorbeeren und in der Hoffnung auf seinen künftigen Herrscherberuf, wird von einem Andern berathen (s. o. S. 122 f.).

1) Wenigstens muss ich den Combinationen von Val. Rose Arist. Pseud. S. 94 jetzt eine grössere Wahrscheinlichkeit zugestehen als früher (Hermes X S. 99). Dass die Alexander im συμβ. gegebenen Rathschläge nicht in eine Zeit gehören, da dieser schon König war, folgt aus einer zu diesem Zweck meines Wissens noch nicht benutzten Stelle eines Briefes an Atticus XIII 28,2 f.: nam quae sunt ad Alexandrum hominum eloquentium et doctorum suasiones, vides quibus in rebus versentur: adulescentem incensum cupiditate verissimae gloriae, cupientem sibi aliquid consilii dari quod ad laudem sempiternam valeret, cohortantur ad decus — — — quid? tu non vides ipsum illum Aristoteli discipulum summo ingenio, summa modestia, posteaquam rex adpellatus sit, superbum crudelem inmoderatum fuisse?

Verhältnisse übertragen war[1]). Für die Gedanken des Dialogs mochte er seinen eigenen Brief an Cäsar, in letzter Hinsicht Aristoteles benutzen, daneben auch Dikäarch, an den er sich hauptsächlich in der Form anschloss[2]). Dieser Plan eines Dialogs kam indessen nicht zur Ausführung obgleich er ihn lange hegte und noch zu einer Zeit, da er bereits einen Theil der Schrift de finibus vollendet hatte (ad Att. XIII 5, 1).

Schon früher hatte er den Plan eines politischen Dialogs aufgegeben.

Noch früher hatte er einen anderen Plan fallen lassen, zu dem ihm ebenfalls, wie es scheint, theils Aristoteles theils seine eigene Stellung im damaligen Staatsleben die erste Anregung gegeben hatten. Noch aus Astura frägt er in einem Briefe bei Atticus an, was eigentlich der Streitpunkt zwischen Oropos und Athen gewesen sei, dessen Verhandlung schliesslich zur Philosophengesandtschaft führte, wann sich dies zugetragen habe; ausserdem bittet er ihn um genauere Angabe, wer damals ein berühmter Epikureer in Athen gewesen sei und dem Garten vorgestanden habe, sodann was für hervorragende Staatsmänner damals in Athen gewesen seien[3]). Das Thema und die Hauptpersonen

1) Ad Att. XIII 30, 3. 32, 3. 33,3. Vgl. auch 4, 1. 5, 1. 6, 4. Wie die Erinnerung an Hortensius ihn fortwährend begleitet, sehen wir daraus, dass Tuditanus, eins der Mitglieder jener Commission, der Urgrossvater des Hortensius war (6, 4) und dass er für seine Nachrichten über ihn sich auf das Zeugniss des letzteren beruft (32, 3. 33, 3). Die Gesellschaft, die sich in seinem Dialog zusammengefunden haben würde, nennt Cicero in den Briefen an Atticus σύλλογος oder σύλλογος πολιτικός.

2) Ad Att. XIII 30, 3. 32, 2. Hiernach wollte er sich wohl besonders den τριπολιτικὸς Dicäarchs zum Muster nehmen. Vgl. auch o. S. 319, 3.

3) Ad Att. XII 23, 2: et ut scias me ita dolere, ut non jaceam: quibus consulibus Carneades et ea legatio Romam venerit, scriptum est in tuo annali; haec nunc quaero quae causa fuerit? de Oropo, opinor, sed certum nescio, et, si ita est, quae controversiae? praeterea, qui eo tempore nobilis Epicureus fuerit Athenisque praefuerit hortis? qui etiam Athenis πολιτικοὶ fuerint illustres? quae etiam ex Apollodori puto posse inveniri. Dass es sich hierbei nicht um müssige Fragen handelte, sondern Cicero die Antworten darauf für schriftstellerische Zwecke brauchte, scheint sich mir aus den Anfangsworten »ut scias me ita dolere ut non jaceam« zu ergeben. Die Erwähnung Tuscul. IV 5 ist nur ganz kurz und gelegentlich; ebenso Acad. pr. 137. Doch lehren beide Stellen, wie leicht sich mit der Erinnerung an diese Gesandtschaft Gedanken über das Verhältniss von Philosophie und Politik verknüpften. Die zweite Stelle

des in Aussicht genommenen Dialogs sind hiernach deutlich: den Vorstand der epikureischen Schule, der allein von den Vorständen der athenischen Philosophenschulen in Athen geblieben war und sich nicht an der Gesandtschaft nach Rom betheiligt hatte, setzen athenische Staatsmänner deshalb zur Rede [1]) und es fliesst hieraus ungezwungen ein Gespräch nicht bloss über die damalige Lage Griechenlands Rom gegenüber, sondern auch über die Frage, in wie weit der Einzelne insbesondere der Philosoph ein Interesse und die Pflicht habe, in das Staatsleben seiner Heimat einzugreifen. Wie sehr ein solcher Dialog Ciceros damaliger Situation entsprach, da er selbst Cäsar gegenüber sich als Philosophen fühlen mochte und dass dieser Dialog in der gleichen Gedankensphäre sich bewegte wie die Mahnreden des Aristoteles an Alexander und Themison, die Cicero beide damals genau gelesen hatte, springt in die Augen [2]). Hat Cicero trotzdem diesen Dialog so wenig als den vorher erwähnten vollendet, so ist dies wohl nur der Abneigung gegen alles Politische zuzuschreiben, mit der ihn die Zeitlage erfüllte. Je weiter er sich von dieser entfernte, desto wohler war ihm; daher kehrte er gern in die höheren Regionen zurück, in die er sich mit der Trostschrift und dem Hortensius die Bahn gebrochen hatte.

Der Hortensius war ursprünglich wohl nicht bestimmt eine grössere Reihe philosophischer Schriften zu eröffnen. Der Beifall aber, den Cicero damit fand, ermunterte ihn allerdings

legt ausserdem die Möglichkeit nahe, dass Cicero die Scene des Dialogs nicht, wie im Text angenommen ist, nach Athen, sondern nach Rom verlegen wollte: denn für den Albinus, der dort auf dem Kapitol mit Karneades in ein Gespräch geräth, scheint Cicero sich auch ad Att. XIII 30, 3. 32, 3 zu interessiren.

1) Was πολιτικοὶ etwa einem doctrinären Philosophen vorhalten konnten, zeigt auch ad Att. XII 51, 2: tempora quibus parere omnes πολιτικοὶ praecipiunt. Ciceros eigenes Verhalten gegen Cäsar konnte hierdurch gerechtfertigt werden und eine indirekte Beziehung des Dialogs auf die Gegenwart ist ja ohnedies wahrscheinlich.

2) Wenigstens wenn fr. 70 bei Rose Ar. Pseud., wo das Verhältniss der Philosophie zur praktischen Politik zur Sprache kommt, wirklich der Schrift περὶ βασιλ. entnommen ist. Ueber den Protreptikos vgl. Hermes X 96 ff.

in dieser Art von Schriftstellerei fortzufahren[1]) und ähnlich, wie Aristoteles im Eudemos und schon Platon im Theätet gethan hatten, in Lobschriften auf verstorbene Freunde und Angehörige seine Landsleute mit der griechischen Philosophie bekannt zu machen. Auf die Schrift, welche im Allgemeinen zum Philosophiren ermunterte, musste naturgemäss eine andere folgen, die die Richtung des Philosophirens genauer bezeichnete und unter den vielen mit einander streitenden Systemen eines zu eingehender Beschäftigung empfahl.

Academica priora.

Diese Aufgabe lösten die Academica[2]). Andeutungen über seine eigene jüngste Bekehrung zur skeptischen Akademie hatte er schon in seinen rhetorischen Schriften, im Brutus und Orator, zuletzt noch im Hortensius gegeben[3]); was noch fehlte, die wissenschaftliche Begründung dieses neu gewonnenen Standpunktes, wurde in der genannten Schrift nachgeholt.

Zusammenhang mit dem Hortensius.

Der inhaltliche Zusammenhang beider Werke war auch äusserlich in der Scenerie der Dialoge angedeutet. Es entsprach dies einer Gewohnheit Ciceros, gewisse Dialoge durch das Auftreten oder auch nur die Erwähnung der gleichen Personen unter einander zu verknüpfen: so leitet ein chronologischer Faden vom Gespräch über den Staat zu dem über den Redner, da Scävola, der in jenem ein reifer Mann ist, in diesem als ein abgelebter Greis erscheint; während wiederum die Erwähnung des Hortensius zum Schluss des Gesprächs vom Redner den Uebergang macht zu dem nach ihm benannten Dialog; und man befindet sich eine Reihe von Dialogen hindurch bis in das Gespräch »vom Wesen der Götter« hinein zwar in verschie-

1) De finib. I 2: Qui liber (Hortensius) cum et tibi probatus videretur et eis, quos ego posse judicare arbitrarer, plura suscepi veritus ne movere hominum studia viderer, retinere non posse.

2) Ueber die Abfassungszeit der Academica s. Krische in Gött. Studd. 1845. 2. S. 126 ff. Dass wenigstens die erste Bearbeitung vor der Schrift de finibus fertig war, ergibt sich unzweideutig aus ad Att. XIII 32, 3.

3) Nach dem Citat bei Augustin c. Acad. III 14, 31: certe in Hortensio legistis »Si igitur nec certi est quicquam nec opinari sapientis est, nihil unquam sapiens adprobabit«. Obgleich Krische Gött. Studd. 1845. 2. S. 154, 1 auf dieses Fragment hingewiesen hatte, so ist es doch auch in der letzten Orellischen Ausgabe übergangen. Aus dem Hortensius leitet Krische 152, 1 auch August. c. Acad. I 3, 7 ab, wo sich ebenfalls eine skeptische Aeusserung Ciceros findet.

denen Zeiten, im Grunde aber doch in derselben unter sich verwandten und befreundeten Gesellschaft. Es erinnert dies an den sokratischen Kreis, in dem sich zum Theil die Dialoge Platons und seiner Schulgenossen bewegten. Wie aber Platon zwischen Theaitet und Sophist das äussere Band der Scenerie besonders straff anzog, um dadurch nachträglich beide als auch dem Inhalt nach zusammengehörig zu bezeichnen, so hat auch Cicero mit denselben Mitteln ein solches engeres Verhältniss zwischen dem Hortensius und den Academica hergestellt.

Wieder treten uns dieselben Personen entgegen, die uns schon aus dem Hortensius bekannt sind; der einzige Lucilius Balbus fehlt, dem eine Hauptrolle in einem späteren Gespräche zugedacht war. Aber während diese Personen im Hortensius noch darüber streiten, ob die Beschäftigung mit der Philosophie sich überhaupt lohne, so scheinen sie in den Academica hierüber einig zu sein und wir finden sie bereits mit philosophischen Problemen der schwierigsten Art beschäftigt. Römische Staatsmänner und Militärs in Gesprächen über Philosophie vorzuführen, erschien damals als eine unerhörte Neuerung[1]; Cicero selber hatte sie in seinen früheren Dialogen vom Staat und vom Redner über ganz andere, ihnen angemessene Dinge reden lassen und Varros menippische Satiren so wenig als diejenigen des Lucil können dafür ein Vorbild gegeben haben. Cicero ist auch weiter mit diesem Wagniss allein geblieben, und er würde sich auf dasselbe überhaupt kaum haben einlassen können, wenn nicht das Philosophiren der Gesprächspersonen in den Academica in dem darin vorausgesetzten Gespräch des Hortensius eine gewisse psychologische Erklärung gefunden hätte. Im Wesentlichen bleiben freilich Geistesart und Charakter der auftretenden Personen die gleichen. Hortensius ist nicht auf ein Mal aus einem leidenschaftlichen Redner ein eifriger Philosoph geworden[2]. Was er gegen die Skepsis vorbringt, sind auf

Personen.

Neuerung.

1) Acad. pr. 5 f.

2) Krische Gött. Studd. 1845. 2. S. 153 meint allerdings, Hortensius sei durch Ciceros Vortrag umgestimmt worden. Mit der Noniusstelle (p. 253 = fr. 56 Or.) kann dies nicht bewiesen werden, da wir nicht einmal

der Oberfläche liegende Einwände, die auch der gesunde Menschenverstand finden kann[1]). Ebenso wenig zeigt sich Catulus als geschulten und selbständigen Philosophen, sondern theilt nur Aeusserungen seines Vaters mit[2]). Lucullus bleibt der Historiker, der er war, und berichtet nur, was er mehr als ein Mal von Antiochus gehört und in seinem guten Gedächtniss festgehalten hat[3]).

Zeit und Ort des Gesprächs.

Nicht bloss die Menschen, auch die Zeit des Gesprächs weist auf den Hortensius zurück: ihre erkennbaren Grenzen sind der Triumph Lucullls (63 v. Chr.) und der Tod des Catulus (59). Auch der Ort ist wieder eine Villa und der Wechsel besteht nur darin, dass wir von den Latiner Bergen an das tyrrhenische Meer, zuerst in Catulus' Villa bei Cumä[4]) und dann in die benachbarte des Hortensius bei Bauli (Acad. pr. 9), versetzt werden.

Inhalt und Tendenz.

An zwei auf einander folgenden Tagen finden hier zwei Gespräche statt, deren jedes den Inhalt eines besonderen Werkes ausmacht und daher auch mit einem besonderen Titel versehen

Titel.

ist[5]). Diese Titel, von Personen genommen, deuten an, dass Cicero

wissen ob deren Worte von Hortensius gesprochen worden. Aber auch Acad. pr. 61 sagt Lucull zu Cicero nur: tunc, cum tantis laudibus philosophiam extuleris Hortensiumque nostrum dissentientem commoveris etc. So sagt auch Cicero a. a. O. 64: me, Catule, oratio Luculli de ipsa re ita movit, ut docti hominis et copiosi et parati et nihil praetereuntis eorum, quae pro illa causa dici possent, non tamen ut ei respondere posse diffiderem. Dass er umgestimmt und zur Ansicht Lucullls bekehrt worden ist, will er damit keineswegs sagen.

1) Acad. pr. 10: Equidem, inquit Hortensius, feci plus quam vellem; totam enim rem Lucullo integram servatam oportuit. Et tamen fortasse servata est; a me enim ea, quae in promptu erant, dicta sunt, a Lucullo autem reconditiora desidero. cf. 79: sed desine, quaeso, communibus locis; domi nobis ista noscuntur.

2) Acad. pr. 12: et illa dixit Antiochus, quae heri Catulus commemoravit a patre suo dicta Philoni. Daher auch 148: ad patris revolvor sententiam. Revolvor — weil auch auf ihn der Vortrag des Lucullus einen Eindruck gemacht hat (63), der nun aber durch Ciceros Entgegnung wieder ausgelöscht worden ist.

3) Acad. pr. 10. 12. 49 (Antiochus — dicebat). 61.

4) Vgl. Krische a. a. O. 142.

5) »Catulus« und »Lucullus«: vgl. Cicero ad Att. XIII 32, 3. Plutarch Lucull. 42.

in der in der Consolatio und im Hortensius begonnenen Weise fortfuhr und seine Schriften zu Ehrendenkmalen für Verstorbene einrichtete, gerade wie auch nach Galileis Absicht in seinen Dialogen »dei massimi sistemi« seine Freunde Sagredo und Salviati fortleben sollten und in der That fortleben. Diesmal waren Ciceros alte politische Kampfgenossen Catulus und Lucull die Auserwählten[1]: sie bildeten den Mittelpunkt jeder eines Dialogs; aber als wenn es hieran nicht genug wäre, so verkündeten ihr Lob noch nachträglich eigens zu diesem Zweck hinzugefügte Proömien (ad Att. XIII 32, 3). Es waren also zwei selbständige Werke[2], die aber doch auch wieder ein Ganzes bildeten und deshalb unter einem Namen als Academica vereinigt werden konnten. Was sie verbindet, ist einmal dasselbe, wodurch auch die verschiedenen in der Schrift de finibus vereinigten Dialoge zusammengehalten werden: der gleiche Inhalt, da beide sich auf dasselbe Problem beziehen und auf verschiedene Weise eine Auseinandersetzung zwischen dem damals modischen Dogmatismus und der Skepsis herbeiführen wollen[3], und die Rolle, die in beiden Cicero als derjenige spielt, der das entscheidende Schlusswort sprach[4]. Doch sind es mehr als nur zwei parallele

Zwei selbständige Werke.

1) Acad. pr. 5: ac vereor interdum ne talium personarum, cum amplificare velim, minuam etiam gloriam. Als Lobschriften waren »Catulus« und »Lucullus« auch weiter keinem Anderen, wie etwa dem Brutus, gewidmet. Die Natur der Sache verbot dies hier ebenso wie beim Hortensius und der Consolatio.

2) Auch inhaltlich angesehen: denn die Erörterung des Problems kommt in beiden bis zu einem gewissen Abschluss.

3) Frägt man warum nur der akademische, nicht auch der stoische Dogmatismus berücksichtigt ist, so ist zunächst zu antworten, dass hier, wo das Verhältniss zur Skepsis in Frage kommt, zwischen Antiochos und den Stoikern kein wesentlicher Unterschied stattfand. Sodann kommt in Betracht, dass eben namentlich Antiochos und seine Anhänger es damals waren, die im Namen des gesammten Dogmatismus den Kampf gegen Karneades und Philon führten. Und endlich kann man es als eine Rechtfertigung Ciceros vor sich selbst und vor dem Publikum ansehen, dass er hier die beiden Richtungen mit einander kämpfen liess, zwischen denen er selbst während seines Lebens geschwankt hatte.

4) Acad. pr. 64 ff., wo wir es noch mit Augen sehen. Für den Catulus können wir es wenigstens vermuthen. Catulus' eigener Vortrag kann kaum mehr als eine, allerdings detailirte, Geschichte der Skepsis gewesen

Darstellungen. Vielmehr stehen beide in einem organischen Zusammenhang. Dies zeigt sich theils in dem Gegensatz, der bei aller Aehnlichkeit doch in der Composition beider Dialoge hervortritt, insofern in dem einen der skeptische Vortrag, in dem andern der dogmatische das Haupt- und Mittelstück bildet, theils darin, dass der erste Dialog die Frage mehr vom populären Standpunkt aus erörtert, der zweite die Beweisführung der Dogmatiker sowohl als der Skeptiker wissenschaftlich vertieft[1]).

Gegensatz.

sein und das konnte auch zur Widerlegung der philonischen Paradoxien genügend scheinen; denn nur unter dieser Annahme, dass nur eine historische Darstellung der Skepsis gegeben würde, erklärt es sich wie Cicero eine Zeit lang den Gedanken hegen konnte den Stoiker Cato an die Stelle des Catulus treten zu lassen (ad Att. XIII 16, 1). Was die positive Begründung der Skepsis betrifft, so weist nichts darauf hin, dass sie von einem Anderen als Cicero gegeben wurde. Wenigstens scheint Lucull 42 anzudeuten, dass diese Begründung sich darauf beschränkt hatte die Zuverlässigkeit der Sinne zu bestreiten, Cicero selbst aber erklärt dies sehr ausführlich gethan zu haben (79: contra sensus tam multa dixeram), also wird er wohl dies Thema erschöpft haben. Die angeführten Worte in ihrer vollständigen Fassung (heri non necessario loco contra etc.) sind geeignet noch ein weiteres Licht auf den verlorenen Dialog zu werfen. »Ueberflüssig« konnte die Auseinandersetzung Ciceros nur sein, wenn der Vertreter des Dogmatismus, Hortensius, durch die Darlegungen des Catulus bereits widerlegt war. Es kann also auch Hortensius, nachdem Catulus gesprochen, nicht noch ein Mal, wenigstens nicht zu einer ausführlichen Entgegnung das Wort ergriffen haben. Wenn Cicero sprach, so konnte dies damit motivirt werden, dass der mehr historische Vortrag des Catulus eine theoretische Ergänzung wünschenswerth mache. Ein Hauptgrund war ausserdem wohl der, dass Cicero überhaupt zu Wort kommen sollte. Und endlich wirkte wohl auch die Absicht mit zwischen beiden Dialogen, dem Catulus und Lucullus, eine gewisse äussere Symmetrie herzustellen: damit der Lucullus nicht zu sehr anschwelle nahm er Bemerkungen, die eigentlich hier als Erwiderung auf Lucullls Vortrag am Platze waren, schon im ersten Theil der Academica vorweg, wie er hinterher entschuldigend sagt um dadurch der Polemik des Antiochos und Lucull vorzubeugen (79). — Uebrigens vgl. über Inhalt und Gang des Dialogs im Catulus ausser Krische's gründlichen Forschungen noch meine Unterss. zu Ciceros philos. Schr. III S. 169, 1. 279, 1.

1) Der Vertreter des Dogmatismus im Catulus war Hortensius, über den s. o. S. 508, 1; über die Art wie ebenda die Skepsis begründet wurde S. 509, 4.

Der Schluss des Ganzen hat etwas beruhigendes: nach vorübergehenden Schwankungen bleibt Alles beim Alten, jeder kehrt zu seiner Ansicht zurück[1]; Alle sind von dem Gespräch befriedigt und versprechen noch öfter zu gleichem Zweck zusammenzukommen; nach der Spannung des Geistes tritt die äussere Natur und Umgebung wieder in ihre Rechte, ein sanfter Westwind hat sich erhoben und die Phantasie antiker und moderner Leser begleitet gern Cicero und Lucullus auf der schönen Fahrt, die sie über die See, den einen nach seiner pompejanischen, den andern nach seiner neapolitaner Besitzung zurückführt.

Für die Gourmands fehlt auch der Hautgout des Dialogs **Anachronismus.** nicht: denn so kann man die Anachronismen bezeichnen. Ein Anachronismus aber ist es, dass Cicero zu der Zeit, in der dieses Gespräch spielt, bereits als ein energischer Vertreter der akademischen Skepsis erscheint[2]. Doch ist Cicero über diesen Anachronismus hier wie anderwärts hinweggeglitten und nimmt regelmässig in seinen Dialogen, sie mögen in eine Zeit versetzt sein, in welche sie wollen, als Gesprächsperson

1) Ueber Catulus o. S. 508, 2. Hortensius hatte mit Bewunderung dem Vortrag Lucullis zugehört und seine Zustimmung lebhaft zu erkennen gegeben 63. Wenn er trotzdem zum Schluss von Cicero um seine Ansicht befragt »tollendum« antwortet, so soll dies nicht das Bekenntniss der Skepsis sein, was Cicero allerdings scherzend daraus entnimmt. Vielmehr ist es doppelsinnig und Hortensius will sagen: ich enthalte mich jeder bestimmten Meinung. Er bleibt also schliesslich doch der Philosophie gegenüber ein Fremder, der zwar die einzelnen philosophischen Ansichten mit populären Argumenten bekämpfen mag, zu einer festen Ueberzeugung es aber nicht bringen kann. Vgl. auch Krische Gött. Studd. 1845. 2. S. 159 f.

2) Unterss. z. Ciceros philos. Schr. III 488, 1. Das dort bemerkte lässt sich im Einzelnen noch vielfach ergänzen. So mag gerade hier bemerkt werden, dass er schon früher einmal auf dem skeptischen Standpunkt gestanden hat wie dies in seiner Jugendschrift de inventione II 10 ziemlich deutlich durchblickt: quare nos quidem sine ulla adfirmatione simul quaerentes dubitanter unum quidque dicemus, ne dum parvulum hoc consequamur ut satis haec commode perscripsisse videamur, illud amittamus, quod maximum est, ut ne cui rei temere atque adroganter adsenserimus. verum hoc quidem nos et in hoc tempore et in omni vita studiose, quoad facultes feret, consequemur etc. Unter dem Einfluss des Antiochos hatte er diesen Standpunkt aber später wieder verlassen.

genau denselben Standpunkt ein, den er zur Zeit des Schreibens inne hat: es wäre auch zu viel verlangt gewesen vom Dialogenschreiber, wollte man verlangen, dass er sich selber nicht bloss objektiv, sondern auch historisch objektiv betrachten sollte. Viel ängstlicher war Cicero mit der historischen

Historische Treue.

Treue in einer andern Beziehung. Schon als er die Vorrede zum Lucullus schrieb, war er von anderer Seite aufmerksam gemacht worden, dass Catulus und Lucullus ihren Rollen nicht gewachsen seien, dass sie ein so hohes Maass von philosophischer Kenntniss und Einsicht, wie der Dialog ihnen zutraue, in Wirklichkeit nicht besessen hätten (Acad. pr. 7). Anfangs hatte er diese Bedenken mit einem kurzen Wort niederzuschlagen versucht, dann, vielleicht von Atticus unterstützt, hatten sie doch Gewalt über ihn bekommen[1] und er wurde geneigt, an Stelle des Catullus und Lucullus zwei andere Männer aus seinem Freundeskreise zu setzen.

Unter den Lebenden machte Brutus seine Rechte mit

1) Es ist nicht ohne Interesse den Wandel in Ciceros Urtheil zu verfolgen. In der Vorrede zum Lucull 7 erklärt er, dass die, welche das passende der Wahl des Catulus und Lucullus zu Gesprächspersonen zu bezweifeln wagen, »videntur non solum vivis sed etiam mortuis invidere«. Ad Att. XIII 12, 3 hat er den Bedenken schon Raum gegeben: homines, nobiles illi quidem, sed nullo modo philologi, nimis acute loquuntur. Er hat deshalb beschlossen dem Catullus und Lucullus ihre Rollen im Dialog zu nehmen, aber er empfindet es doch noch als eine Art Unrecht, das ihnen damit geschieht: Catulo et Lucullo alibi reponemus. Entschiedener lautet sein Urtheil ad Att. XIII 16, 1: primo fuit (sc. Ἀκαδημικὴ σύνταξις) Catuli Luculli Hortensi; deinde quia παρὰ τὸ πρέπον videbatur, quod erat hominibus nota non illa quidam ἀπαιδευσία sed in eis rebus ἀτριψία etc. Am schroffsten spricht er sich ad Att. XIII 19, 5 aus: haec Academica, ut scis, cum Catulo Lucullo Hortensio contuleram: sane in personas non cadebant; erant enim λογικώτερα quam ut illi de eis somniasse umquam viderentur. Man sollte nicht glauben, dass der Verfasser dieses Briefes derselbe ist, der die Vorrede zum Lucullus schrieb. Sein Zeugniss in dieser Hinsicht kann daher nicht zu schwer wiegen. Um so mehr fällt Plutarchs viel günstigeres Urtheil über Lucullis wissenschaftliche und speciell philosophische Bildung ins Gewicht (Lucull c. 1). Beruht es auf einem älteren Zeugniss, geht es auf einen Dialog zurück (s. o. S. 481, 1) dessen Verfasser — was Cicero nur in Aussicht genommen, aber nicht ausgeführt hat — wenigstens das an Lucull begangene Unrecht wieder gut machen wollte?

eifersüchtiger Freundschaft geltend[1]) und schien der geeignetste Ersatz für Lucull zu sein (ad Att. XIII 25, 3); zu ihm aber gesellte sich leicht, durch Verwandtschaft und Gesinnung verknüpft, Cato, wie denn Cicero schon einmal, in den paradoxa Stoicorum, beide zum Gegenstand desselben ehrenden Andenkens gemacht hatte[2]). Seitdem war Catos Bild durch seinen Tod noch mehr verklärt worden, wozu Cicero durch seine Lobschrift auf ihn das Seinige beigetragen hatte[3]). Aber auch die Gegner rührten sich in Schmähschriften. Sollte Cicero noch einmal in diesen Streit der Catone und Anticatone eintreten? Er that es, allerdings nicht, wie er eine Zeit lang vor hatte, innerhalb des Rahmens der Academica, wohl aber in der andern fast gleichzeitig ausgearbeiteten Schrift »über das höchste Gut und das grösste Uebel«; und auch hier sind Onkel und Neffe vereinigt, während Cato eine der Hauptrollen im Dialoge spielt, ist dem Brutus das ganze Werk gewidmet. Cato.

Der Schluss des Lucullus scheint auf die Schrift »de finibus« als eine bevorstehende hinzudeuten[4]). Die Form des Dialogs ist in dieser neuen Schrift im Wesentlichen dieselbe, wie in der eben besprochenen. Sie besteht aus einer Reihe von einzelnen Dialogen, die ein jeder selbständig für sich existiren könnten und doch durch äussere und innere Beziehungen[5]) unter einander zu einem höheren Ganzen ver- de finibus bonorum et malorum.

1) Ad Att. XIII 13, 1. 18.

2) Ad Att. XIII 16, 1. Hiernach sollte der Inhalt des alten Dialogs von Catulus Lucullus und Hortensius auf Cato und Brutus übertragen werden. Eine dritte Person, die mit den beiden letzteren ins Gespräch treten sollte, wird nicht genannt; Hortensius sollte also wahrscheinlich überhaupt nicht ersetzt, sondern gänzlich eliminirt werden. Inwiefern es möglich war, den Stoiker Cato an die Stelle des Skeptikers Catulus treten zu lassen, s. eine Vermuthung o. S. 509, 4.

3) Wäre nur der Gewährsmann (schol. Juvenal. p. 228) ein besserer, so würde man gern glauben, dass auch diese Schrift, durchaus oder Einleitungsweise, ein Dialog war.

4) Acad. pr. 147: posthac — cum haec quaeremus (Cicero ist es, der spricht), potius de dissensionibus tantis summorum virorum disseramus, — — — de errore tot philosophorum, qui de bonis contrariisque rebus tanto opere discrepant etc.

5) Die Beziehungen innerer Art bestehen darin, dass die verschiedenen Dialoge der systematischen Erörterung eines Problems als einzelne Glieder eingeordnet sind. Aeusserlich werden sie durch ähnliche Ver-

knüpft werden[1]). Doch fehlen auch Verschiedenheiten nicht. Im Catulus und Lucullus sind die redenden Personen die gleichen und das Gespräch des zweiten Theils ist eine Fortsetzung des im ersten Tags vorher geführten; in der Schrift de finibus, wo dieses einigende Band fehlt[2]), ist an dessen Stelle die gemeinsame immer von Neuem ausgesprochene

weisungen mit einander verbunden wie diejenige, wodurch die Acad. pr. (s. vor. Anmkg.) auf die Schrift de finibus vorbereiten. So hatte im Catulus Lucull bereits den Vortrag versprochen (Acad. pr. 10) den er dann im Lucullus wirklich hält. Am Schluss von de finib. II stellt Triarius eine stoische Erörterung über das höchste Gut in Aussicht; gewissermaassen an seiner Stelle gibt eine solche Cato im dritten Buch. Als einer abermaligen Erörterung bedürftig wird die besprochene IV 80 hingestellt und ebenda 73 auf M. Piso als den Träger der Hauptrolle im folgenden Gespräch hingewiesen.

1) S. o. S. 462, 2. Da nun Cicero sowohl von den Academica als von der Schrift de finibus (ad Att. XIII 16, 1. 12, 3) und nur von diesen beiden das Wort σύνταξις braucht, so könnte es scheinen, als ob der Ausdruck gerade die erwähnte Eigenthümlichkeit der Form bezeichne. Doch weisen die von Birt Buchw. S. 35 f. beigebrachten Beispiele auf eine allgemeinere Bedeutung. Nimmt man ausserdem die Worte des einen Briefes »illam Ἀκαδημικὴν σύνταξιν totam ad Varronem traduximus« genau, so gehen sie gar nicht auf die Form, sondern auf den Inhalt und bezeichnen die Zusammenstellung von Material, die sich dann, wie das die angeführten Worte voraussetzen, aus einer Form in die andere übertragen liess. Will man in dem Worte σύνταξις noch mehr finden, so bedeutet es vielleicht die erschöpfende Erörterung eines grösseren philosophischen Problems; Cicero selbst nat. deor. I 9 sagt mit Bezug wohl auf die Acad. und de finibus: totae quaestiones scribendo explicantur, vgl. de fin. I 12. ad Att. XIII 19, 3. — Was das verwandte Wort σύνταγμα betrifft (worüber Birt a. a. O. 29. 35 f.), so scheint es mehr das bereits fertige Buch zu bezeichnen, dem also auch eine bestimmte Form aufgeprägt ist. Cicero hätte also a. a. O. nicht sagen können: Ἀκαδημικὸν σύνταγμα totum ad Varronem traduximus. Dagegen würde »duo magna συντάγματα« ad Att. XII 45, 1 (vgl. XIII 32, 3) auf Catulus und Lucullus passen (wie σύνταγμα ad Att. XVI 3, 1 auf de gloria geht), wo es Madvig de finib. praef. p. LVII, 1 auf die Academica und de finibus, Krische Gött. Studd. 1845. 2. S. 127, 1 auf Hortensius und Academica bezieht. — Die Compositionsweise der Schrift de finibus, welche Dialoge verschiedener Personen zu einem Ganzen vereinigt, hat sich von Späteren Giordano Bruno zum Muster genommen, bes. in der Schrift degl' heroici furori.

2) Von den einzelnen Gesprächen ist keins die Fortsetzung eines früheren, zum Theil gehören sie auch ganz verschiedenen Zeiten an. Unter den Personen ist es nur Cicero, der überall wiederkehrt.

Widmung aller Dialoge an Brutus getreten, während wiederum in den Academica von einer solchen Widmung keine Spur ist (s. o. S. 509, 1). Ob Cicero diese Form eines grösseren dialogischen Ganzen, dessen Theile zu einer selbständigen Existenz berechtigt sind, zuerst in die Literatur eingeführt hat, muss unentschieden bleiben[1]; dafür, dass er auch hier griechische Vorbilder vor Augen hatte, kann man geltend machen, dass Varro in seinen Gesprächen über die Landwirthschaft sich der gleichen Form bedient hat[2], wenn man nicht etwa Varro hierin zu einem Nachtreter Ciceros machen will.

Auch Zeit und Ort sind in den Dialogen dieser neuen Schrift im Wesentlichen dieselben wie in den früheren. In die Gegend von Cumä versetzt uns der erste, Buch V und VI umfassende Dialog, wie der Catulus, diesmal aber ist es eine Villa Ciceros, die wir betreten; aus dem Hortensius ist uns die tusculanische Villa Luculls bekannt, die den Schauplatz des zweiten Dialogs bildete und an der Cicero Erinnerungen aller Art festhielten[3]. Die Zeit des ersten Gesprächs ist das Jahr 50 v. Chr.[4]; die des zweiten ungefähr zwei Jahre früher[5]. Zeit und Ort.

Ebenso wenig hat sich die schriftstellerische Absicht verändert: neben dem Gedanken, durch seine Schrift die Schriftstellerische Absicht.

1) Es war dies einer der Versuche sich wieder der Natur des wirklichen Gesprächs anzunähern, von der Platon durch Ausspinnen eines Gesprächs zu dem Umfang, wie ihn die Republik zeigt, abgewichen war (s. o. S. 299).

2) Ueber Cicero de finibus geht er sogar noch hinaus, weil auch die Widmungen verschieden sind und sich nicht an die gleiche Person wenden.

3) Plutarch Lucull 41 f. Sie spukt schon in einer gelegentlichen Erwähnung II 107 vor.

4) Dies ergibt sich aus II 74, wo Torquatus als praetor designatus erscheint (Madvig² S. 5).

5) Nach dem Tode des Crassus (III 75), also nach 53 und vor dem Ausbruch des Bürgerkrieges im Jahr 49. 51 und 50 war Cicero zunächst in Cilicien und auch dann in Rom das Verhältniss zu Cato nicht der Art um ein freundschaftliches Gespräch zuzulassen. Es scheint also als Zeit der Scene nur Ende 52 oder Anfang 51 übrig zu bleiben; und dieser Ansatz wird durch IV 1 bestätigt, wo »hac nova lege« auf das Gesetz des Pompejus vom Jahr 52 hinweist. Das allgemeine »ludis commissis« III 8 scheint eine genauere Bestimmung nicht zu ermöglichen.

Leser über griechische Philosophie zu belehren, erfüllt ihn noch immer der andere, verstorbenen Freunden darin ein ehrendes Andenken zu stiften. Schon der Name »Torquatus«, den Cicero (ad Att. XIII 5, 1. 32, 3) den beiden ersten Büchern gibt, erinnert an die gleichartigen »Catulus« und »Lucullus« und sagt uns, dass L. Manlius Torquatus, der Sohn von Ciceros Jugendfreund und selbst mit Cicero aufs engste verbunden, der Held des ersten, die epikureische Lehre behandelnden Theils ist. Er hatte im Bürgerkriege den Tod gefunden. Wehmüthig klingt der Nachruf, den Cicero ihm im Brutus 265 f. widmet, ihm und dem C. Valerius Triarius, der neben ihm im Dialog ebenfalls eine, aber freilich viel geringere, Rolle spielt[1]. Dass Cicero diesem letzteren Vertreter der Stoa, nachdem er ihn einmal auf die dialogische Bühne gebracht hatte, nicht auch den stoischen Hauptvortrag im dritten Buch übertrug, kann Wunder nehmen: es hätte sich dadurch leicht eine Continuität der Dialoge herstellen lassen. Aber Cicero liebte es, mit den Personen seiner Dialoge »Staat zu machen«[2]. Und hierzu gab sich freilich Cato Uticensis besser her. So ist das dritte und vierte Buch ein Nachtrag zu der früheren Lobschrift auf ihn (o. 513, 3) geworden: war dort mehr auf sein Handeln hingewiesen worden, wodurch er das Ideal des stoischen Weisen verwirklicht hatte, so war hier Gelegenheit geboten, auch seine vollkommene Herrschaft über die stoische Theorie darzulegen[3].

Griechische Vorbilder.

So gibt sich in der Hauptsache die neue Schrift als eine zu erkennen, die in einem Zuge mit der früheren, aus derselben Stimmung heraus in der gleichen geistigen Atmosphäre

1) Auch ihm sollte hierdurch ein Andenken gesichert werden vgl. ad Att. XII 28, 3: amo illum (sc. Triarium) mortuum, tutor sum liberis, totam domum diligo. Vgl. hierzu über Lucull de fin. III 9.

2) Mit Bezug auf den nicht zur Ausführung gekommenen σύλλογος (o. S. 502 f.) schreibt er ad Att. XIII 32, 3: videbis igitur, si poteris, ceteros, ut possimus πομπεῦσαι καὶ τοῖς προσώποις.

3) III 7 findet ihn Cicero in Lucults Bibliothek ganz vergraben unter stoischen Büchern; seine Lesewuth wird dann geschildert. Nachträglich hält es Cicero IV 74 noch für nöthig, sich wegen seines Spottes über Cato in der Rede pro Murena zu entschuldigen. Dass Cicero das Bedürfniss hatte, die Lobschrift auf Cato noch durch eine dialogische Verherrlichung zu ergänzen, wurde schon o. S. 513 bemerkt.

geschrieben ist. Und doch erhält sie dadurch ein eigenthümliches Gepräge, dass sie in gewisser Hinsicht sich enger an die griechischen und namentlich die platonischen Vorbilder hält[1]. Aus der Herrschaft des Aristoteles (o. S. 502 f.) rang Cicero sich allmählig los. Er erwarmte bei der dialogischen Arbeit und das wiederholte Lesen platonischer Dialoge mochte weiter fördernd dazu wirken, dass jetzt stellenweise wie ein sokratischer Hauch in seinen Schriften zu spüren ist. Aus den früheren Schriften können wir in dieser Hinsicht auf den Schluss des Lucullus hinweisen, der nicht durch Erschöpfung der Gedanken, sondern in Folge äusserer Umstände fast gewaltsam herbeigeführt wird (Acad. pr. 147); das Gespräch erscheint hierdurch wie viele der platonischen als unvollständig und erhält einen essayartigen Charakter (o. S. 243 ff.). Im Uebrigen aber — und das gilt von sämmtlichen früheren Dialogen Ciceros, de oratore und de re publica mit eingeschlossen — bleibt das Gespräch in den früheren Schriften, es mag noch so lebhaft werden, immer in den Grenzen einer Conversation und erhebt sich niemals bis zu dem bei Platon regelmässigen dialektischen Redekampf, der Schlag auf Schlag fortschreitet und die Argumente nicht bloss neben einander stellt, sondern wirklich eins ins andere eingreifen lässt.

Sokratisches Gespräch.

Jetzt dagegen ist dies auf ein Mal anders geworden. Das sokratische Gespräch gilt für das Normale und es scheint einer besonderen Entschuldigung zu bedürfen, wenn Jemand einen längeren Vortrag halten will[2]. Auch früher sträubten sich Crassus (s. o. S. 486, 2), ja Cicero selber im Hortensius (fr. 50 o. 501, 3) vor dem Halten längerer Vorträge: aber wenn dies auch in das Bild des ersteren einen sokratischen Zug brachte, so sollte dadurch doch mehr im Allgemeinen jedes schulmeisterliche Ansehen gemieden werden; während jetzt vielmehr die aus dem Phaidros bekannnten Vorschriften des platonischen Sokrates das Entscheidende sind[3]. Das Bestreben,

1) Dem widerspricht nicht, dass er in einem besonderen Punkte ausdrücklich bekennt (ad Att. XIII 19, 4 s. o. S. 293, 3) sich an das Vorbild des Aristoteles gehalten zu haben.

2) Vgl. was Torquatus I 29 und Cicero II 17 sagen.

3) Dem Phaidros entspricht die Unterscheidung, die II 17 zwischen rhetorischer und dialektischer Erörterung gemacht wird.

diesen Vorschriften zu genügen, ist durchaus sichtbar: den längeren Vorträgen in der Schrift de finibus gehen voraus oder folgen nach dialektische Gespräche[1]). Und dass diese keinen grösseren Umfang haben und am Ende doch die längeren Vorträge überwiegen[2]), erklärt sich theils daher, weil es Cicero schliesslich unbequem wurde, dasjenige, was ihm aus der griechischen Quelle in zusammenhängender Darstellung zufloss, in seine Gedankenglieder erst aufzulösen und dann von Neuem zum Gespräch zu gestalten, theils aber auch daher, weil er fürchten mochte, dass, wenn man ihm schon die philosophirenden Römer übel nahm, man noch weniger ihm die sokratisirenden würde gelten lassen. Im Uebrigen ist er von der Vortrefflichkeit der sokratischen Gesprächsmethode überzeugt und zeigt in einer Zeit, wo dieselbe selbst in der Akademie einem argen Missverständniss unterlag, eine auffallend richtige Einsicht in ihr Wesen[3]). Wie sie daher hauptsächlich jüngeren Leuten gegenüber ihre Anwendung fand, so sind es auch solche, denen die Gespräche de finibus gelten[4]). Immer näher werden wir an die sokratische Welt

1) I 14 ff. bes. 26 ff. II 6 ff. III 10 ff. V 76 ff. Dies mag zum Theil Reminiscenz aus Platons Symposion p. 199 C ff. sein: denn wie Sokrates dort, ehe er seinen Vortrag über die Liebe hält, zuvor in einem Gespräch mit Agathon dessen Rede kritisirt, ganz ebenso verfährt mit Bezug auf den Vortrag des Torquatus Cicero zu Anfang des zweiten Buches.

2) Doch werden auch diese durch die häufig wiederkehrenden Fiktionen von Einwänden (wie II 28. 48. 88 u. ö.) also durch die Form der Diatribe dem Dialoge angenähert (o. S. 496).

3) II 1 ff.

4) Torquatus, Triarius, Cato sind alle jünger als Cicero. Wie schöne Jünglinge in den sokratischen Dialogen so ist L. Cicero, der ohnedies zu Cicero im Verhältniss des Schülers stand, der belebende Mittelpunkt im Gespräch des fünften Buches. In seinem Interesse wird die Frage, ob die philosophische Richtung des Karneades oder Antiochos den Vorzug verdiene, verhandelt 6; auf ihn nehmen die Redenden auch fernerhin jede Rücksicht, wenden sich an ihn, suchen ihn für ihre Ansichten zu gewinnen (8. 15. 27. 71. 75. 76. 86. 95). Vielleicht würde im dritten und vierten Buch der junge Lucull eine ähnliche Rolle gespielt haben, wenn er nicht damals noch unter den Lebenden gewesen wäre: so wird er wenigstens mittelbar ermahnt, dass er es dem Vater nachthun und sich mehr mit den Wissenschaften beschäftigen solle (III 8 f.), und so beweist auch seine Erwähnung, dass Cicero es damals insbesondere auf Erziehung und Belehrung der römischen Jugend abgesehen hatte, was er später (de

herangeführt, immer mehr streifen die Römer ihre eigenthümlichen Sitten ab und werden zu philosophirenden Griechen, bis Cicero schliesslich den kühnen Sprung wagt und uns mit einem Mal vom Meeresstrand bei Cumä und von den Bergen Tusculums in die alte Heimath der dialektischen Philosophie nach Athen, in die Akademie versetzt. Denn hier findet im Jahr 79 das Gespräch des fünften Buches statt, an dem ausser Cicero und seinem Bruder noch M. Pupius Piso, der den Hauptvortrag über die peripatetische oder vielmehr die Philosophie des Antiochos hält, so wie Atticus und L. Cicero betheiligt sind.

In diesem letzten Buch schwelgt Cicero noch einmal in den Erinnerungen der Vergangenheit. Die anmuthige Einleitung schildert uns, wie die Freunde, nachdem sie am Morgen den Vortrag des Antiochos gehört, am Nachmittag mit einander hinaus zur Akademie spazieren, wie ihnen auf Schritt und Tritt die Spuren einer grossen Vergangenheit entgegen leuchten, die Gestalten des Perikles, Demosthenes, Sophokles, des Karneades, Epikur, vor Allen des Platon vor ihnen sich erheben. Die sonnigen Tage der eigenen aufstrebenden Jugend werden ihm wieder lebendig; die liebenswürdige Gestalt des L. Cicero, die in den Mittelpunkt des Bildes gerückt ist, musste ihn an eine der ruhmreichsten Zeiten seiner rednerischen Thätigkeit, die Anklage des Verres, erinnern. Aber während er so weit ab von der Gegenwart entrückt scheint, macht diese schon wieder ihre Rechte geltend und nöthigt ihn aus der Traumwelt herabzusteigen[1]). Hierbei denke ich nicht bloss an den üblichen Anachronismus, wonach der Cicero des Dialogs, in diesem Falle der jugendliche Cicero, bereits auf dem skeptischen Standpunkt des alternden Mannes steht, sondern mehr

Erinnerungen der Vergangenheit.

Anachronismus.

div. II 4) ausdrücklich als das Ziel seiner schriftstellerischen Thätigkeit bezeichnete.

1) Diese Traumwelt darf man nicht mit demselben Maassstabe wie die wirkliche messen. In der letzteren wäre es wenigstens kaum denkbar, dass Männer, die noch am selben Vormittag einen Philosophen gehört haben, wie hier den Antiochos (16. 75. 81), noch am selben Tage sich über dessen Ansichten durch einen Dritten belehren liessen; in der wirklichen Welt wäre man in einem solchen Fall wohl an die erste Quelle gegangen.

noch an die Einführung zweier damals noch lebenden Personen in den Dialog, des Q. Cicero und des Atticus.

Ciceros Schriftstellerei wendet sich wieder der Gegenwart zu.

In der That, die Periode der Monologe war vorüber. Die Schriften Ciceros sind nicht mehr die Betrachtungen eines Einsamen, der aus seinem Geiste die Bilder besserer Tage heraufholt und an sich vorüberziehen lässt. Sie sollen nicht sowohl den Verfasser über öffentliches und häusliches Unglück trösten und seinen Schmerz durch Arbeit betäuben; mehr und mehr geht ihre Absicht auf die philosophische Bildung der Römer[1]). Sie wenden sich wieder der Gegenwart und ihren Aufgaben zu. In dem Maasse als der Schriftsteller eine Wirkung auf zeitgenössische Leser erhofft, drängen diese selber sich auch als Personen in seine Dialoge[2]). Unser Empfinden

1) In den Vorreden zu de finibus und zu den Tusculanen ist von dem ursprünglichen Anlass zu Ciceros philosophischer Schriftstellerei, den wir aus den Briefen an Atticus kennen, kaum noch etwas zu spüren (Tusc. V 5) In der Vorrede zu nat. deor. I 9 wird er zwar erwähnt, aber doch nur als ein Nebengrund (hortata etiam est, ut me ad huc conferrem, animi aegritudo). Auch die Consolatio erscheint ihm jetzt in einem neuen Lichte als ein Werk das nicht bloss seinem eigenen, sondern auch dem Interesse Anderer dient (de divin. II 3).

2) Auch in Platons Dialogen sind die Personen wohl zum Theil, wenn auch seltener, solche die zur Zeit der Abfassung noch lebten (s. S. 86 f.), wie z. B. Gorgias im gleichnamigen Dialog (s. S. 245). Ursprünglich war Ciceros Absicht, keine lebenden Personen in seine Dialoge einzuführen: aus diesem Grunde lehnte er auch Anfangs den Vorschlag des Atticus ab, Varro die Rolle in einem Gespräch zu geben (ad Att. XIII 19, 3). Auch Andere scheinen dies für unpassend gehalten zu haben: wenigstens war Cicero nicht einmal der Zustimmung des Atticus sicher, als er auch diesen in seinen Dialog aufgenommen hatte (ad Att. XIII 22, 1). Woran man sich hierbei stiess, war im Wesentlichen das Gleiche, was Cicero im Brutus (244. 451) veranlasste, lebende Redner so viel als möglich von seiner Darstellung fern zu halten. Offenbar hat Cicero die gleiche Ansicht über die Benutzung lebender Personen im Dialog schon früher gehegt: wenigstens liegt es nahe, hiermit die Thatsache in Verbindung zu bringen, dass Cicero den Dialog de legibus — ein Gespräch an dem nur solche, die zur Zeit der Abfassung noch lebten, betheiligt sind — niemals veröffentlicht hat (o. S. 479, 2). Schwankend wie er sich bei diesen älteren Werken zeigt, so scheint Cicero überhaupt in der Durchführung jenes Grundsatzes nicht consequent gewesen zu sein. Doch lassen sich die Ausnahmen entschuldigen. Im Brutus spielen Brutus und Atticus neben Cicero doch nur Nebenrollen (aber selbst diese Nebenrolle scheint Atticus noch zu viel gewesen zu sein, wenn man ad Att. XIII 22, 1 das »primum«

stösst sich allerdings hieran, noch Lebende, überhaupt bestimmte, bekannte Personen der Wirklichkeit in Dialogen auftreten zu lassen; wir verstecken sie deshalb, wenn es doch geschehen soll, unter fremden Namen. Das Alterthum kannte diese Scheu nicht im gleichen Maasse und brauchte sie auch nicht zu kennen, da es in Betreff der historischen Wahrheit weniger ängstlich war und jedes Werk der Literatur zunächst nur ein »Manuscript für Freunde« zu sein pflegte.

Besonders erleichtert wurde dieses Verfahren dann, wenn etwa von dem betreffenden Individuum für den Dialog nur der Name in Betracht kam, der als Etikette dem Vortrag eines griechischen Philosophen aufgeklebt war. Und dies ist der Fall in der zweiten Bearbeitung der Academica, mit der Cicero diese neue Periode seiner dialogischen Schriftstellerei eröffnete. Die Hauptrolle war darin Varro zugetheilt, in seiner Villa bei Cumä findet der Dialog statt, in dem einleitenden Gespräch wird seiner schriftstellerischen Thätigkeit das höchste Lob gespendet, der Dialog erscheint hierdurch als ihm gewidmet[1]). Wenn es nach Atticus Wunsch ging, der auch hier Ciceros literarischer Berather war, so würde gegen Varro, der die Lehre des Antiochos vertrat, Cotta die Vertheidigung der Skepsis übernommen haben (ad Att. XIII 19, 3). Aber Cicero hatte keine Lust, auf jeden Antheil am Gespräch zu ver-

Academica posteriora.

Vertheilung der Rollen.

betont; vielleicht war ihm die Beurtheilung Cäsars nicht recht, die ihm 251 ff. zugeschoben wird) und dasselbe gilt von Q. Cicero und Atticus neben Piso und L. Cicero im fünften Buch de finibus. — Man kann übrigens bei Cicero in dieser Beziehung einen allmähligen Fortschritt beobachten. Von Personen einer entfernteren Vergangenheit wie in de re publica und de oratore geht er im Catulus, Lucullus und Hortensius zu Zeitgenossen über, die aber verstorben sind; und erst hiernach thut er den letzten weiteren Schritt.

1) Ein besonderes Proömium, das die Widmung in Form eines Briefes ausspricht, war hier ausgeschlossen, ebenso wie im Brutus. Den Brief, worin Cicero dem Varro die Widmung anzeigt, haben wir noch, vgl. noch o. S. 509, 1. Die Form der Widmung ist in diesem Falle die passendste, die sich denken lässt: denn es sollte dem Varro dadurch nicht ein geistiges Eigenthumsrecht an dem gewidmeten Werke zugeschrieben, sondern, wie Cicero selbst sagt (ad fam. IX 8, 1), nur die Gemeinsamkeit ihrer wissenschaftlichen Interessen und ihrer Freundschaft ausgesprochen werden. Wie Platon die Widmung seiner Dialoge aussprach, s. o. S. 215.

zichten oder auch nur sich mit einer Statistenrolle zu begnügen: er wollte selber sich mit Varro im Redekampfe messen und obgleich er das ganz richtige Gefühl davon hatte, dass in einem Varro gewidmeten Dialog dieser nach allen Regeln der Höflichkeit den Sieg behalten müsse [1]), so scheint er schliesslich doch auch in diesem Dialog wie in andern sich selber den aristotelischen »Principat« (ad Att. XIII 19, 4) gesichert zu haben [2]). Der dritte Theilnehmer am Gespräch war Atticus [3]), der indessen nur wenig zu Worte kam [4]). Alle drei sind noch lebende Personen, dies deutet auf ein Gespräch aus der Gegenwart und zwar ist es eins aus der allernächsten wie im Brutus (o. S. 497, 3), so dass die Zeit der Scene von der Zeit der Abfassung kaum getrennt werden kann.

Verhältniss der ersten und zweiten Bearbeitung. In allen diesen Stücken unterscheidet sich die zweite Bearbeitung wesentlich von der ersten. In anderer Beziehung griff der Unterschied nicht eben tief, so dass er bisweilen nur im Wechsel der Personennamen bestand [5]). Die Gliederung des

1) Ad Att. XIII 19, 5: itaque, ut legi tuas de Varrone, tamquam ἕρμαιον arripui: aptius esse nihil potuit ad id philosophiae genus, quo ille maxime mihi delectari videtur, easque partis, ut non sim consecutus ut superior mea causa videatur; sunt enim vehementer πιθανὰ Antiochia, quae diligenter a me expressa acumen habent Antiochi etc. Der Sinn der herausgehobenen Worte, an denen nichts zu ändern ist, kann doch nur der sein: »Die Sache des Antiochos wird so ausgezeichnet geführt, dass die skeptischen Argumente dagegen nichts ausrichten«. »Eben darum, meint Cicero weiter, würde sich Varro für eine solche Rolle schicken: denn meine Absicht ist ihm eine Ehre zu erweisen und Ehre hat er doch davon, wenn er als Sieger aus einer Disputation hervorgeht«.

2) Ad Att. XIII 25, 3 redet offenbar sein böses Gewissen, wenn er fürchtet, Varro werde sich beschweren, weil Ciceros Ansicht im Dialog besser vertheidigt werde als seine eigene.

3) Ad Att. XIII 14, 2. 19, 3. 22, 1. ad fam. IX 8, 1.

4) Er mochte bei der Darstellung der griechischen Philosophie die richtige Wahl des lateinischen Ausdrucks überwachen (ad Att. XII 52, 3 de fin. V 96 Krische Gött. Studd. 1845. 2. S. 175) und konnte die häufige Erwähnung Epikurs und seiner Lehre, wie wir sie den Stellen Acad. pr. 19. 79. 80. 82. 101. 106 entsprechend auch für die zweite Bearbeitung der Academica voraussetzen dürfen, zum Eingreifen ins Gespräch benutzen.

5) Dies deutet an ad Att. XIII 14, 2, wo Cicero mit Bezug auf die bereits fertige zweite Bearbeitung schreibt: Opinor igitur consideremus: etsi nomina jam facta sunt; sed vel induci vel mutari possunt. Selbst die

Stoffes war in der Hauptsache dieselbe: auch in der zweiten Bearbeitung fand wohl nur einmal eine Aenderung der Scenerie statt und scheinen hiernach ähnlich wie in der Schrift de finibus je zwei Bücher zu grösseren Abtheilungen vereinigt worden zu sein, wovon die erste inhaltlich dem Catulus, die andere dem Lucullus entsprach.[1]. Mit der Schrift de finibus ist der zweiten Bearbeitung aber noch etwas Anderes gemein, die systematische Behandlung ihres Gegenstandes[2]. Es bedingt dies abermals einen Unterschied von der ersten Bearbeitung, dessen Beobachtung nicht unwichtig ist. Auch

dürftigen Fragmente der zweiten Academica geben für dieses Verfahren noch ein Beispiel. Fr. 29 Halm lautet: latent ista omnia, Varro, magnis obscurata et circumfusa tenebris. Die entsprechenden Worte im Lucullus sind 122: latent ista omnia, Luculle, crassis occultata et circumfusa tenebris.

1) Ein Wechsel der Scenerie scheint im dritten Buch stattgefunden zu haben, da dieses sein besonderes Proömium hatte (ad Att. XII 6, 4). Eine Dedication enthielt dieses Proömium nicht (o. S. 521, 1); es kann nur eins von der indifferenten Art gewesen sein, wie wir es vor dem zweiten Buch de divinatione finden. Bedeutend war der Wechsel der Scenerie schwerlich: im ersten Buch führen sie in Varros Villa sitzend (14) das Gespräch, im dritten war davon die Rede, dass sie am Lucriner See sitzen und die springenden Fische beobachten (fr. 13 H.). Immerhin muss ihm ein Abschnitt auch in der Disposition des Inhalts entsprochen haben. Nun ergibt, was uns aus den beiden ersten Büchern erhalten ist, jedenfalls so viel, dass darin einmal von der Geschichte der Akademie die Rede war und ausserdem die Theorie der Skepsis so weit besprochen wurde, als sie mit den Thatsachen der sinnlichen Wahrnehmung in Konflikt kam, also eine populäre Seite hatte. Genau dies aber ist es, was auch den Inhalt des Catulus ausmachte (o. S. 508). Die beiden folgenden Bücher dagegen bedeuten wie der Lucullus eine wissenschaftliche Vertiefung der Erörterung und repräsentiren den Kampf der beiden Akademien gegen einander (o. S. 510).

2) Ad Att. XIII 13, 1: grandiores sunt (die vier Bücher der zweiten Bearbeitung) omnino quam erant illi, sed tamen multa detracta. Hiermit stehen nicht in Widerspruch die ebenda bald folgenden Worte: multo tamen haec (die zweite Bearbeitung) erunt splendidiora, breviora, meliora. Gefeiltere und systematischere Darstellungen sind umfangreicher, namentlich gehaltvoller; der sprachliche Ausdruck im Einzelnen pflegt dagegen in ihnen kürzer und knapper zu sein. Sobald man nur die Worte nicht presst, was überhaupt ungehörig ist, besonders aber im Briefstil, so geben sie zu Aenderungen, wie sie Birt Buchwesen S. 354, 1 vorträgt, keinen Anlass.

Cicero, sehen wir hieran, nimmt mit seiner dialogischen Schriftstellerei eine ähnliche Richtung wie Platon: nachdem er den Dialog anfangs mehr zu essayartigen Erörterungen benutzt hat, gelangt er mehr und mehr dazu ihn auch für erschöpfende und zusammenfassende Darstellungen zu verwenden, die über ein bestimmtes Gebiet der Wissenschaft unterrichten wollen.

Historische Grundlage der ciceronischen Dialoge.

So nahe die Academica in der zweiten Bearbeitung der Gegenwart des Verfassers stehen, auf den Boden der Wirklichkeit sind sie darum doch nicht getreten. Ausdrücklich gesteht Cicero an Varro, dass Gespräche, wie er sie da halten lasse, in Wirklichkeit zwischen ihnen niemals Statt gefunden hätten, und beruft sich zu seiner Entschuldigung auf die Gewohnheit der Dialoge[1]). Gegen diese Regel, die für Brutus Hortensius, die Academica in beiden Bearbeitungen und die Schrift de finibus ohne Zweifel gilt, verstösst aber schon der nächste Dialog Ciceros, die Tusculanischen Disputationen, die, wenn sie auch selbstverständlich nicht wirklich gehaltene Disputationen genau wiedergeben, doch auf dem Boden der Wirklichkeit gewachsen sind[2]). Schon früher hatte er, um sich über den Verlust einer rednerischen Wirksamkeit zu entschädigen, rhetorische Uebungen mit jungen Freunden abgehalten[3]), in Rom und wo es sich gerade traf, unter andern auch auf seiner tusculanischen Villa[4]). Diese Uebungen wurden nun auf philosophische Themata übertragen. Er hatte hierbei das Vorbild seines Lehrers Philon vor Augen, dem er auch darin folgte, dass er die rhetorischen Uebungen auf den Vormittag, die philosophischen Disputationen auf den Nachmittag verlegte[5]). Von diesen philosophischen Disputationen sollen die als »tusculanische Disputationen« veröffentlichten eine Vorstellung geben[6]).

Tusculanen.

1) Ad fam. IX 8, 1.

2) o. S. 175 ff. 465. 495.

3) o. S. 495. Drumann VI 255.

4) Ad fam. IX 16, 7.

5) Tuscul. II 9 III 7. Aristoteles war umgekehrt verfahren, weil für ihn die Philosophie in erster Linie kam; die Rhetorik in zweiter, nicht wie für den Römer in erster.

6) I 7. V 121. Wenn auch an wörtlich genaue Wiedergabe nicht gedacht werden kann (trotz des »eisdem fere verbis« II 9 und des »a

Sie haben die dramatische, nicht die erzählende Form, wovon diesmal Bequemlichkeit (I 8) ähnlich wie bei Platon (Theaitet. p. 143 B f.) und später bei Cervantes (Schluss der novela del casamiento engañoso) die Ursache ist[1]). Dass diese Disputationen eigentlich nur ein Anhang zu rhetorischen Uebungen sind, verräth sich in dem starken rhetorischen Beigeschmack, der ihnen unter allen philosophischen Schriften Ciceros am meisten eigen ist[2]). Die σχολαὶ der griechischen

Dramatische Form.

Rhetorischer Beigeschmack.

tali quodam ductus exordio«, was vielmehr an platonische Wendungen wie Symp. 174 A. 178 A. C. erinnert) so zeigt doch die genauere Zeitbestimmung an der ersten Stelle (tuum post discessum) dass wir es hier nicht bloss mit einer Fiction zu thun haben. Bestätigt wird es durch das was wir aus den Briefen über Ciceros rhetorische Uebungen wissen. Doch scheinen die philosophischen Disputationen erst später hinzugekommen zu sein; wenigstens kennt Hirtius dergleichen nur aus der Lectüre der Tusculanen (de fato 4) und Hirtius hatte doch an den rhetorischen Uebungen der früheren Zeit Theil genommen (o. 524, 3 u. 4); nur etwas Aehnliches, nicht dasselbe waren die rhetorisch-philosophischen Erörterungen, die den Paradoxa Stoicorum zu Grunde liegen (o. S. 496). Das »tuum post discessum« gerade auf Brutus' Abgang in die Provinz Gallien zu beziehen (so schon Drumann VI 348. Heine Einl. V) ist nicht nothwendig; es kann auch nur eine Entfernung von Tusculum überhaupt gemeint sein. Da nun Brutus auch 45 v. Chr. mit Cicero dort zusammen war (ad Att. XIII. 4. 5 .7. 23, 1. Drumann IV 27 f.), so hindert nichts die Disputationen in dieses Jahr zu verlegen, so dass sie der schriftlichen Aufzeichnung kurz vorhergegangen wären. Jedenfalls sollen wir nach Cicero uns die Sache so vorstellen, da er im Gespräch selber (V 32) das vierte Buch der Schrift de finibus citiren lässt.

1) o. S. 212. Anders in der Schrift de legibus o. S. 476 f.; doch wirkte auch hier das Vorbild Platons. Vgl. noch u. über Cato major und Lälius.

2) Einen solchen erhalten sie nicht bloss durch die wortreiche glänzende lebhafte Weise des Ausdrucks sondern auch durch Aeusserungen Ciceros, die sich gerade hier finden und in denen Philosophie und Rhetorik einander besonders nahe gerückt werden. I 6 heisst die Philosophie die Quelle der Beredsamkeit. I 7 schwebt Aristoteles, weil dieser sowohl Rhetorik als Philosophie lehrte, dem Verfasser als Muster vor, und nur diejenige Philosophie soll die vollkommene sein »quae de maximis quaestionibus copiose posset ornateque dicere«. Von dem letzteren sollen, wie es weiter heisst, die Tusculanen ein Beispiel geben, gewissermaassen eine praktische Widerlegung der atticistischen Redner, gegen die theoretisch II 3 protestirt wird. Der »rhetorum epilogus« I 112 hat hiernach nichts Auffälliges. Endlich wird das Disputationsverfahren der Peripatetiker und Akademiker, das auch Cicero in dieser Schrift einhält, von

Philosophen[1]) wurden durch sie zum ersten Mal in die römische Literatur eingeführt.

Abhängigkeit von Philon.

Das nächste Muster boten die Schriften der neuen Akademie, namentlich des schon genannten Philon[2]). Die Abhängigkeit von ihm betrifft den Inhalt[3]) wie die Form. Wie weit sie reicht, zeigt sich namentlich in der sklavischen Art, in der Cicero ein Mal sein eigenes früher ausgesprochenes Urtheil demjenigen Philons zu Liebe aufopfert. In der Schrift de finibus hatte er noch gegen eine falsche Auffassung der sokratischen Methode geeifert, wonach dieselbe identisch sei mit einem Bestreiten aufgestellter Thesen in längeren Vorträgen. Besonders den Akademikern hatte er einen Vorwurf daraus gemacht, dass sie, die Nachfolger des Sokrates, dieses Missverständniss theilten[4]). Jetzt theilt er selber nicht bloss dieses Missverständniss[5]) sondern gibt ihm sogar praktische Folge, indem er das sokratisch sein sollende, von ihm aber früher als sophistisch verpönte Verfahren zur Anwendung bringt[6]).

Deutlicher können sich die Fäden kaum zu erkennen geben, die ihn, als er die Tusculanen schrieb, an die neue

ihm II 9 auch deshalb gerühmt »quod esset ea maxuma dicendi exercitatio«.

1) I 7 f. 113. III 81. s. o. S. 369, 2. Der Unterschied von διατριβα und σχολαὶ bewährt sich auch in den ciceronischen Schriften. Von den διατρ. geben ein Beispiel die Paradoxa (o. S. 496. vgl. auch 518, 2): dort wird die Rede fortwährend durch Einwürfe, die widerlegt werden, unterbrochen, in den Tusculanen fliesst der Strom gleichmässiger.

2) II 9. 26. Ueber derartige Schriften des Kleitomachos o. S. 416. Um den akademischen Charakter voll zu machen, finden die Disputationen in der Akademie statt, freilich nicht in der echten wie de fin. V 1, sondern in der Nachbildung auf Ciceros Landgut vgl. II 9. III 7. Cicero sagt II 9: in Academiam descendimus. III 7: in A. nostram descendimus (vgl. auch IV 7 und die Erwähnung des Karneades V 11). Er braucht damit von sich einen Ausdruck, der, wie es scheint, in Bezug auf Karneades stehend war und den Cicero als solchen wohl in den Schriften der neuern Akademie vorgefunden hatte: wenigstens benutzt er de fato 19 als Beispiel den Satz »descendit in Academiam Carneades«.

3) Unterss. zu Ciceros philos. Schriften III 379 ff.

4) De fin. II 2.

5) Tusc. I 8. VII.

6) Speziell nennt er de fin. II 1 Gorgias als den, der sich dieses Verfahrens bediente.

Akademie knüpften und die er nicht zu zerreissen wagte[1]. Auch ihm selber konnte dieser Widerspruch kaum entgehen und im Bewusstsein desselben hat er sich wohl eine Hinterthür zur Rechtfertigung offen gelassen. Er hat nämlich den längeren Vorträgen, die er akademischen Schriften entnahm, kürzere dialektische Gespräche, offenbar eigener Mache, vorgesetzt[2]. Durch sie schien der sokratische Charakter gewahrt zu sein[3]. Es ist dies dasselbe Verfahren, das wir schon aus der Schrift de finibus kennen (o. 518, 1). Mit dieser Schrift stehen die Tusculanen auch dem Inhalt nach in der engsten Beziehung, da sie die dort mehr wissenschaftliche und principiell gehaltene Erörterung ethischer Fragen populär verbreiten und rhetorisch färben[4]. Auch das Verhältniss Ciceros zu seinen Mitunterrednern ist in beiden Schriften das gleiche: die sokratische Weise bricht darin durch, dass es jüngere Leute sind, in der Schrift de finibus bestimmte historische Persönlichkeiten, in den Tusculanen mehr die Jugend in abstracto[5], das Residuum der concreten Persönlich-

Enge Beziehung zu de finibus.

1) Unterss. zu Cic. ph. Schr. III 379, 1.

2) I 9 ff. II 12 ff. III 7 ff. V 12 ff. Dass es Cicero hierbei nur auf die äussere Form ankam, zeigt das für den Inhalt ganz gleichgiltige Gespräch IV 8 ff. Vgl. noch Unterss. zu Cic. ph. Schr. III 457, 2. Selten und unbedeutend sind Unterbrechungen der Vorträge durch Gespräche wie I 76 ff. IV 33. 46. V 73. 82.

3) Oder sollten hier Aristotelische Dialoge das Vorbild gewesen sein? Bei Boëthius Cons. phil. I 6 (S. 20 f. Peip.) fragt die Philosophie ob sie erst in einem kurzen Gespräch den Geisteszustand des B. prüfen solle. Noch in den erhaltenen Schriften des Aristoteles stehen bekanntlich am Eingang der Untersuchung dialektische Erörterungen.

4) Auf die Schrift de finib. nimmt Beziehung Tusc. IV 82, noch deutlicher V 32. Auf die Tusculanen, besonders das fünfte Buch scheint hinzudeuten de fin. V 77 (sed quanta sit, alias).

5) M. ist Cicero selber d. i. Marcus, wie sich auch Varro in seinen Dialogen als Marcus einführte (Riese satt. Men. praef. S. 29) vgl. z. B. I 109. II 34 (V 77). 61. III 38. IV 52. V 22. Diese persönlich individuellen Beziehungen verbieten an einen abstracten »Magister« zu denken. Dass unter A. Atticus zu verstehen sei, wie früher auch Zeller Phil. d. Gr. III^a 519, 3^2 meinte, wird ausser durch andere Gründe auch durch die väterliche Ermahnung widerlegt, die Cicero diesem A. II 63 f. 66 zu Theil werden lässt. Vielmehr ist, worauf auch die historische Grundlage der Tusculanen führt, ein junger mit Cicero befreundeter Mann gemeint, dessen optima studia er zum Schluss von Buch II lobt. Er ist der Repräsentant

keiten mit denen Cicero die wirklichen Gespräche geführt hatte [1]).

de fato. Als Cicero später noch einmal in seinen Schriften auf diese Form der σχολαὶ zurückgriff und in der Schrift »vom Schicksal« eine nachträgliche »disputatio Tusculana« lieferte [2]), hat er es vorgezogen, statt eines Ungenannten den A. Hirtius einzuführen, den Anhänger Cäsars, der uns auch sonst als Theilnehmer an Ciceros rhetorischen Uebungen bekannt ist [3]). Zwischen dieser Schrift und den Tusculanen liegen aber der Zeit nach noch andere, in denen Cicero wieder anderen Formen des Dialogs den Vorzug gab.

de natura deorum. Fast altmodisch muss nach den letzten Bemerkungen der Dialog »über das Wesen der Götter« erscheinen. Denn weit ab von der Gegenwart führt er uns in die Jugendzeit Ciceros zurück, nahezu in dieselbe Zeit, in welcher der dritte Dialog de finibus spielt [4]), und die auftretenden Personen, die uns aus älteren Dialogen Ciceros, sogar der ersten dialogischen Periode, bekannt sind, bilden ein Band, wodurch, wie wir schon einmal gesehen haben (o. S. 506), Cicero auch sonst spätere und frühere Dialoge mit einander verknüpft hat.

Personen. Als einen eifrigen Epikureer hat uns bereits Crassus im

aller derer, die an Ciceros rhetorisch-philosophischen Uebungen in Tusculum theilnahmen. An eine individuelle Persönlichkeit zu denken nöthigt auch II 26 nicht, da in Athen damals sehr viele junge Römer studirt hatten und insbesondere dies von allen gelten mochte, die damals bei Cicero in Tusculum zusammen kamen. Also nennen wir ihn Adulescens wie Cicero selber thut II 28, an der einzigen Stelle so viel ich weiss, an der er ihn überhaupt anredet. So wird also auch A. aufzulösen sein (und nicht durch Auditor), sei es nun, dass diese Bezeichnung von Cicero selber oder von einem Späteren herrührt, der jene einzige Stelle im Auge hatte.

1) Etwas Aeusserliches beiden Schriften Gemeinsames ist noch, dass in den mitgetheilten Dialogen die Theilnehmer während des Gesprächs bald sitzen bald spazieren (de fin. I 119. III 9. V 1. 96; Tusc. I 7. II 9 VII). Es scheint mir nicht ausgeschlossen, dass dieser Wechsel von Cicero beabsichtigt ist. Später ist dies besonders in Plutarchs Gesprächen die Regel.

2) De fato 4. Das Gespräch findet allerdings nicht in Tusculum, sondern in Puteoli statt (a. a. O. 2).

3) Weiteres über diese Schrift s. u.

4) Ueber diesen s. o. S. 519. Die Scene von nat. deor. muss zwischen 78 und 75 und kann bald nach 75 angesetzt werden (Schömann Einl. S. 21 [1]).

Gespräch »vom Redner« (III 78) seinen Freund C. Vellejus vorgestellt, ebenda hören wir auch vom Stoiker Q. Lucilius Balbus, der uns ausserdem auch schon als eine Gesprächsperson des Hortensius (o. S. 501, 1) begegnet ist; endlich C. Cotta, der schon im Gespräch »vom Redner« eine nicht unbedeutende Rolle spielte, hat mittlerweile den Entschluss, den er dort als junger Mann kund gab, die akademische Philosophie eingehender zu studiren (III 145), zur Ausführung gebracht und ist nun als reifer Mann der würdigste Vertreter der Skepsis geworden[1]. Das Gespräch findet bei Cotta statt in einer Exedra[2]: Scenerie und Disposition. die Gelegenheit — denn noch bedurfte es einer solchen und war die Zeit noch nicht, da die politischen Geschäfte in der Hand eines Einzigen ruhten — boten, wiederum ähnlich wie in den älteren Dialogen »vom Staat« und »vom Redner«, die Tage des Latinerfestes und es ist wahrscheinlich, dass ebenso wie in den genannten Dialogen, auch hier auf die einzelnen Tage des Festes die einzelnen Theile des Gesprächs vertheilt waren[3]. Cicero selber ist beim eigentlichen Dialog über-

1) Hier findet also wirklich eine Entwicklung von Dialog zu Dialog statt. Der Fall ist schlagender und überzeugender als der den Krische vermuthete (o. S. 507, 2).

2) Dass es gerade eine Villa war (Schömann zu I 15), ist nicht gesagt. Auch de re publica findet in den Gärten des Scipio, aber doch nicht auf dem Lande statt o. S. 460; das gleiche gilt vom Brutus (10).

3) Jetzt läuft der Dialog allerdings in einem Zuge fort; die Büchereinschnitte sind ganz äusserlich und nicht einmal durch besondere Proömien gerechtfertigt. Dass aber ursprünglich es Cicero anders im Plane hatte, verrathen noch zwei Spuren. Im zweiten Buch citirt Balbus (73) den Vortrag des Vellejus und bezeichnet ihn gleichzeitig als einen Tags vorher (hesterna die) gehaltenen. Dass Cicero hier in seiner Flüchtigkeit Buch und Tag verwechselt und, was in das vorhergehende Buch gehört, auf den vorausgehenden Tag verlegt habe, ist gewiss recht unwahrscheinlich, mag es auch sonst gerade in dieser Schrift an Flüchtigkeitsproben nicht fehlen. Wer vielmehr bedenkt, dass Cicero auch andere seiner Gespräche über verschiedene Tage erstreckt, und weiter sich erinnert, wie oft er bei der Ausarbeitung den Plan seiner Werke änderte, der wird es wahrscheinlicher finden, dass er auch mit der Schrift de natura deorum ebenso verfahren sei und dass jenes Citat in Erinnerung an einen früheren Plan gegeben ist, nach dem der epikureische Vortrag und die sich anschliessende Kritik einen Tag für sich ausfüllen sollten. Diese Vermuthung wird noch durch III 18 bestätigt. Hier sagt Cotta mit Bezug auf

flüssig: er kommt zu Cotta als die Andern bereits mitten in der philosophischen Erörterung sind und spricht im Ganzen nur ein paar Worte. Von dem Gesichtspunkt der dialogischen Kunst lässt sich seine Anwesenheit nur rechtfertigen als eines der Mittel, deren die Dialogenschreiber sich gern bedienten um sich vor den Lesern darüber auszuweisen, dass sie in der Lage waren von dem erzählten Gespräche Kenntniss zu haben (o. S. 215. 465, 3. 484, 1). Ausserdem mochte Cicero auch den Wunsch haben, irgendwie auch seiner eigenen Ansicht über die verhandelte wichtige Frage Ausdruck zu geben. Aber hier frägt man, ob er dies nicht ebenso leicht und besser auf anderem Wege hätte erreichen können, wenn er das Gespräch mehr in die Gegenwart herabgerückt hätte: dann wäre auch die Möglichkeit gewonnen worden, den Lucrez ins Gespräch einzuführen, der nach der Ansicht Neuerer [1]) den Standpunkt Epikurs besser vertreten haben würde als Vellejus. Ob Cicero

Lucrez.

den Vortrag des Balbus sogar nudius tertius. Dieser Thatsache gegenüber hält die Hypothese, dass nur eine einfache Verwechselung von Buch und Tag stattgefunden habe, nicht Stand: denn Balbus Vortrag füllt das zweite Buch, erforderte nach dieser Hypothese also vom Standpunkt des dritten Buches aus ein »hesterno die«. Mit einer Abänderung des Plans erklärt sich das Versehen aber leicht: denn die Worte des Balbus, auf die sich Cotta bezieht, gehören einem besondern ersten Theile des stoischen Vortrages an, der zur Aufgabe hat, die Existenz der Götter zu beweisen (— 45); es ist daher sehr glaublich, dass Cicero ursprünglich die Absicht hatte, diesen ersten Theil von Balbus Vortrag mit zum Gespräch des ersten Tages zu ziehen, so dass, wenn wir uns noch einen besonderen Tag für die Besprechung der stoischen Theorie reservirt denken, ein »nudius tertius« im Munde Cottas dann wohl hätte am Platze sein können; um so mehr wird dies glaublich, als Balbus jetzt noch (II 3) keineswegs von vornherein geneigt ist, den ganzen Vortrag in einem Athem zu halten, sondern viel lieber den zweiten Theil für eine spätere Zeit aufsparen möchte.

1) Krische, Theol. Lehren S. 21. Munro zu Lucrez II S. 4 f. Sonderbar ist die Meinung des letzteren, Cicero würde den Lucrez wohl an Stelle des Torquatus und Vellejus eingeführt haben, wenn Lucrez zu der Zeit als Cicero die Schriften de fin. und de nat. deor. verfasste, noch am Leben gewesen wäre! Aber waren denn Torquatus und Vellejus damals noch am Leben? Die Neuern haben eine begreifliche Neigung Lucrez zum Vertreter der Weltanschauung Epikurs zu wählen: als solchen hat ihn Voltaire in Gesprächen mit Posidonius auf die dialogische Bühne gebracht.

eine solche Gelegenheit, den Lucrez in einem Dialoge auftreten zu lassen, benutzt haben würde, ist mir zweifelhaft[1]). Sicher ist, dass er diese Gelegenheit nicht gesucht hat; und er hatte guten Grund dazu, denselben der ihn schon früher bestimmt hatte die Gespräche »über den Staat« lieber in der Vergangenheit spielen zu lassen (o. S. 479, 2).

Auch die Religion war im Sinne der Römer eine politische Angelegenheit, aufs Engste mit den Institutionen des Staates verflochten; Polybios (VI 56, 6 ff.) hält sie, selbst in ihren abergläubischen Formen, für ein wesentliches Bindemittel desselben. An dieser Säule des Staates wirklich zu rütteln, war bisher keinem Römer eingefallen. Varro und Lucrez[2]) hatten schliesslich nur die Auswüchse der Religion bekämpft, ja Varro hatte in einer Zeit, wo auch diese Stütze des Staates ins Wanken kam, sie durch den Rationalismus seiner Satiren, noch mehr aber der »Antiquitates divinae«, die er eben deshalb auch dem Pontifex Cäsar widmete, aufs Neue zu befestigen gesucht und war hierin mit Nigidius Figulus zusammengetroffen, der dasselbe vom Standpunkt des Mysticismus aus unternommen hatte. Cicero selber hatte in seinen früheren Schriften »vom Staat« und »von den Gesetzen« durchaus das Glaubensbekenntniss, wenn nicht eines Orthodoxen, so doch eines Conservativen abgelegt. Nun aber wagte er es in seiner jüngsten philosophischen Schrift, den Grund aller Religion, den Glauben an die Götter, zu untergraben: zwar spricht der Stoiker zu Gunsten der Religion, aber der Akademiker behält mit seinen Zweifeln das letzte Wort[3]).

Religion der Römer.

1) Unsere Schätzung des Lucrez ist eine andere, als diejenige Ciceros war. Und über Vellejus geringschätzig zu urtheilen, als wenn er ein minder würdiger Vertreter des Epikureismus gewesen wäre, haben wir gar keinen Grund. In einer Beziehung hatte er allem Anschein nach den Vorsprung vor Lucrez, dass er nämlich mit Cicero befreundet war, und das ist gerade der Umstand, der bei der Entscheidung der Frage, ob Jemand sich zur Gesprächsperson in einem ciceronischen Dialoge eignet, vor allem in Betracht kommt (o. S. 492. 506 f.).

2) Die Polemik des Lucrez entnimmt ihre Beispiele fremden Gottesdiensten, nicht den einheimischen, und dasselbe gilt, so viel ich mich erinnere, auch von der varronischen.

3) Man sieht hiernach, wie es mit der Ansicht steht, die in Ciceros

Cottas und Ciceros Rolle

Konnte Cicero dies nun auch kaum vermeiden, nachdem er einmal angefangen hatte die wichtigsten Fragen der Philosophie zu erörtern, zu denen damals auch die nach dem Wesen der Götter gehörte, und hierbei die akademische Auffassung nachdrücklich zur Geltung zu bringen, so hat er wenigstens Alles gethan, um sich möglichst gegen Vorwürfe zu sichern. Er liess Andere für sich reden. Den Cotta hatte ihm Atticus schon einmal als Vertreter der Skepsis für die zweite Bearbeitung der Academica in Vorschlag gebracht (o. S. 521); als Pontifex[1]) eignete er sich in einem Gespräch über das Wesen der Götter besonders zu dieser Rolle, da er als solcher von dem Privileg der Theologen Gebrauch machen konnte, denen man Manches hingehen lässt was einem Laien als Blasphemie ausgelegt wird. Auch trägt er seine Ansicht in der mildesten Form vor, er wünscht sogar widerlegt zu werden (III 95). Aber nicht einmal für diese gemilderte Skepsis wollte Cicero die Verantwortung übernehmen. Man sollte bestimmt wissen, dass seine Ansicht nicht diejenige Cottas sei: deshalb erklärt er ausdrücklich zum Schluss des Dialogs, dass ihm die stoische von Balbus vorgetragene Meinung wahrscheinlicher vorgekommen sei[2]).

So gegen etwaige Vorwürfe gepanzert konnte Cicero wohl sein Werk ins Publikum gelangen lassen. Dadurch, dass Ciceros Person darin zurücktritt, fast stumm ist, nimmt es unter den systematischen Werken der späteren Zeit — denn von Cato und Lälius darf ich absehen — eine eigen-

Schrift eine Abwehr der von Lucrez gegen die Religion gerichteten Angriffe sieht. Auch sonst ruht die Ansicht auf schwachem Grunde. Dass das Gedicht des Lucrez auf die damaligen Römer überhaupt und dass es insbesondere auf Cicero einen so starken Eindruck hervorgebracht habe, der eine Erwiderung nöthig machte, ist bis jetzt nicht erwiesen. Unterss. zu Ciceros philos. Schr. I S. 9 ff. In der dort begründeten Ansicht bin ich durch Munro zu Lucr. II S. 4 f. u. Anmkg. zu II 1092 nicht umgestimmt worden. Vgl. noch Woltjer Lucret. philos. S. 7, 1.

1) N. d. II 2. 168. III 5. 94. Ist es ganz zufällig, dass bei Cicero ein Pontifex die stoische Theologie bestreitet, also Gedanken und Lehren, die denen ähnlich waren die Varro in seinen Antiquitates divinae niedergelegt und die er dort einem anderen Pontifex, dem Cäsar, gewidmet und empfohlen hatte? S. Merkel ad Ovid. Fast. p. CX f.

2) Vgl. auch I 14.

thümliche Stellung ein, die bei Ciceros Alter und bei dem Ansehen, das er damals als Philosoph bei seinen Landsleuten geniessen mochte, zunächst auffällt, durch das vorher Bemerkte aber ihre Erklärung gefunden hat. Cicero hat überdies, was seiner Rolle im Dialog an Umfang abgeht, durch die Gewichtigkeit der Worte, welche er spricht, ersetzt. Mit der Erklärung, die Ansicht des Balbus sei ihm wahrscheinlicher vorgekommen, bezeichnet er seine eigene Ansicht in einer positiven Weise, die gegen die Zurückhaltung der früheren Dialoge sehr absticht. Offenbar erfüllt er damit einen Wunsch seiner Leser, dessen er in der Vorrede an Brutus gedenkt[1]) und den er dort als unberechtigt ablehnt.

Didaktische Absicht.

Er sah, dass mit der karneadeischen Skepsis römischen Lesern gegenüber nicht durchzukommen sei. Den Aerger über die verfehlten Versuche, die er in dieser Hinsicht in den vorausgegangenen Schriften gemacht hatte, spricht er gerade zu Anfang dieser Schrift deutlich aus (I 5 und 11 f.). Während er daher früher wohl den Gedanken hatte, der akademischen Skepsis neue Anhänger zu gewinnen, so hat er das Bekehren jetzt aufgegeben und seine Absicht geht aufs Belehren, d. i. er will seine Landsleute mit den wichtigsten der griechischen Philosophen bekannt machen. Durch diese Absicht ist schon der Plan der Schrift de finibus bestimmt, indem mit der epikureischen Philosophie als der am leichtesten verständlichen begonnen (de fin. I 13), danach eine Darstellung der entgegengesetzten stoischen gegeben und mit der beide voraussetzenden Akademie geschlossen wird. Dieselben didaktischen Rücksichten haben wohl auch die Folge der philosophischen Vorträge in der Schrift »vom Wesen der Götter« bestimmt. Auch der zu diesem lehrhaften Charakter passende positive Abschluss fehlt in der Schrift de finibus nicht ganz, da dort am Ende (V 95) Cicero sich geneigt zeigt, den Gründen Pisos Gehör zu geben[2]). Einen entschiedeneren Ausdruck fand er freilich erst in der Schrift »vom Wesen der Götter«, einmal aus dem schon angegebenen Grunde und dann, weil Cicero mittlerweile,

1) I 10: Qui autem requirunt, quid quaque de re ipsi sentiamus, curiosius id faciunt quam necesse est.

2) Vgl. Unterss. zu Cic. phil. Schr. II 635.

indem er in den Tusculanen (V 33) nicht in das Enthalten von jeder bestimmten Meinung, sondern in das Aendern derselben das Wesen der Skepsis setzte, das akademische Rezept gefunden hatte, um den thatsächlichen Ueberzeugungswechsel zu verhüllen [1]). Cicero lenkte nach einer Periode der akademischen Skepsis wieder in die Bahnen einer positiven Philosophie ein, deren Höhepunkt für uns die ganz dogmatisch-stoische Darstellung »von den Pflichten« bezeichnet [2]).

Römische Staatsmänner als philosophirende Griechen.

Das akademisch-sokratische Mäntelchen hat er deshalb in der Schrift »von dem Wesen der Götter« noch nicht abgelegt und kokettirt mit der Nachahmung des sokratischen Dialogs, die aber wie in der Schrift de finibus über die Einleitung zu längeren Vorträgen nicht hinausgeht [3]). Und wie in jener Schrift dies in Zusammenhang damit stand, dass die römischen Staatsmänner unter Ciceros Händen mehr und mehr sich in philosophirende Griechen verwandeln, so findet dieselbe Metamorphose auch in der Schrift »vom Wesen der Götter« statt, ja sie wird hier eigentlich vollendet, da die drei Hauptpersonen des Dialogs, Cotta, Lucilius und Vellejus, uns von Anfang an nur nach den verschiedenen Philosophenschulen, denen sie angehören, charakterisirt werden (I 15 f.).

Deus ex machina.

Mit einem deus ex machina (»es sei Abend geworden, darum müsse man das Gespräch abbrechen« III 94) [4]), den sich auch Spätere, wie z. B. Tacitus und Giordano Bruno [5]) zu Nutze

1) Der Anachronismus, wonach Cicero diesem modifizirten Skeptizismus bereits im Jahr 78 gehuldigt haben würde, gibt natürlich weiter keinen Anstoss o. S. 511 f. — Vgl. noch de nat. deor. I 17, aber auch Orator 237.

2) Hierdurch ist das o. S. 511, 2 bemerkte zu ergänzen. Zugleich mag hier hingewiesen werden auf den kurzen Rückfall in die Skepsis, den de div. und de fato bekunden, der aber dort durch besondere Gründe motivirt war.

3) III 4 ff. vgl. auch I 1 ff.

4) Dieser Schluss kann so bezeichnet werden, wie im Text geschehen ist, weil er durch keine frühere Bemerkung über die Tageszeit vorbereitet ist. Anders verhält es sich mit de oratore und de legibus. Besonders fein und eigenthümlich ist der Schluss begründet Acad. pr. 147. Auch platonische Dialoge lassen übrigens in dieser Hinsicht zu wünschen übrig und klingen nicht alle so voll aus wie das Symposion oder der Phaidros.

5) Auch Schelling's Bruno schliesst mit den Worten: »Jedoch, o

gemacht haben, schliesst das Gespräch, das auch sonst Sorgfalt der Ausarbeitung vermissen lässt und darin zum Theil wenigstens die Spuren einer Zeit trägt, die der Fortsetzung von Ciceros philosophischer Schriftstellerei nicht günstig war.

Die in das Gebiet der antiken Theologie einschlagenden Fragen waren in der Schrift vom Wesen der Götter zwar alle gestreift, aber doch keineswegs alle so genau erörtert worden, dass nicht die eine oder die andere eine eingehendere Behandlung zu erfordern schien. Cicero liess daher einige Nachträge folgen. Der wichtigste war die Schrift »von der Weissagung«[1]. Da sie ein Anhang zur Schrift von den Göttern ist, sollte man erwarten, dass sie wie diese Brutus gewidmet wäre. Dass es trotzdem nicht geschehen ist, ist nur ein Zeichen mehr der Abfassung nach Cäsars Ermordung[2], de divinatione.

Freunde, schon mahnt uns die sinkende Nacht und das Licht einsam funkelnder Sterne. Lasset uns also von hinnen gehen«. Ebenso Lucian's Anacharsis (τὸ δὲ νῦν ἔχον ἀπίωμεν ἐπὶ τούτοις, ἑσπέρα γὰρ ἤδη), wo aber nicht an Nachahmung zu denken ist.

1) Als Ergänzung der Schrift de nat. deor. wird sie de div. II 3 und schon nat. deor. III 19 bezeichnet.

2) In neuester Zeit haben Maurer (Jahrb. f. Philol. 129. 1884. S. 388) und ihm sich anschliessend Schwenke Burs. Jahresb. 1886. 2. S. 298 mit Entschiedenheit die Ansicht ausgesprochen, dass das erste Buch de div. vor der Ermordung Cäsars abgefasst sei, das zweite nach derselben. Sie schliessen dies aus dem Proömium des zweiten Buches, in dessen Worten §. 6 f. Cicero ein neues schriftstellerisches Programm aufstelle; dieses Programm ist durch die nach Cäsars Tod eingetretene Aenderung der politischen Lage verursacht worden; wäre also bereits das erste Buch unter diesen neuen Verhältnissen verfasst worden, so hätte das Programm in das Proömium schon dieses Buches und nicht erst des folgenden gehört. Der Schluss ist nicht zwingend. Die Programmänderung greift nicht so tief in das Wesen der ciceronischen Schriftstellerei ein, dass Cicero schon vor dem ersten Buche seine Leser damit hätte bekannt machen müssen; und für das Proömium des ersten Buches hatte er schon einen andern Inhalt bestimmt, der dorthin viel besser passte, als in ein Proömium des zweiten. Ausserdem lässt sich aber die Annahme der beiden Gelehrten, wie mir scheint, mit Ciceros Arbeitsweise nicht vereinigen: Cicero pflegte seine Proömien erst nachträglich den Schriften vorzusetzen, wie noch heutzutage mit den Vorreden geschieht; dann gestattet aber die Abfassungszeit der Proömien keinen genauen Schluss auf die Abfassung auch der übrigen Schrift und folgt also daraus, dass das Proömium zu div. II nach Cäsars Tod abgefasst ist, noch nicht einmal

einer Zeit, in der Brutus Anderes zu thun hatte und Niemand mehr bei ihm auf Bethätigung seines Interesses für philosophische Schriften rechnen konnte. Personen. Brutus' Stelle wird von Quintus Cicero eingenommen[1]), der hierdurch wieder in seine alten Rechte eintrat[2]). Schon im dritten Dialog de finibus hatte er eine Rolle gespielt, der vollste literarische Ausdruck der Aussöhnung der beiden Brüder ist aber erst diese Schrift, da in ihr die Persönlichkeit des Quintus viel mehr hervortritt und nicht in eine fern liegende Vergangenheit versetzt ist: Zeit. denn auch dieser Dialog gehört zu denen (o. S. 522), die in

dass das zweite Buch in dieselbe Zeit gehört. Aber Schwenke findet es auffallend, dass durch das Proömium des zweiten Buches der eine Dialog unnöthiger Weise zerrissen werde; dieser auffallende Umstand verlange eine besondere Erklärung, wie sie durch die Annahme gegeben sei, dass mitten in die Abfassung der Schrift Cäsars Tod gefallen sei, ein Ereigniss von solcher Bedeutung, dass Cicero es nicht ohne ein Paar Worte hingehen lassen konnte. Nun ist richtig, dass Cicero sonst eine solche Kritik, wie er sie hier div. II am Vortrag seines Bruders übt, entweder wie nat. deor. I mit dem kritisirten Vortrage in einem Buche vereinigt oder, wenn er sie in ein anderes Buch verlegt, wie in de fin., die Darstellung dieses Buches dann nicht noch durch ein Proömium von der des vorhergehenden trennt. Trotzdem nöthigt uns das abweichende Verfahren Ciceros in der Schrift de div. nicht zu der von Schwenke vorgeschlagenen Erklärung zu greifen. Denn von den angeführten Beispielen unterscheidet sich der vorliegende Fall dadurch, dass in diesem zwar, aber nicht in jenen, ein Wechsel der Scenerie stattfindet, Cicero und sein Bruder das Gespräch, das sie bis dahin im Freien spazierend geführt haben, dann in der Bibliothek sitzend fortsetzen; einen Scenenwechsel pflegt aber Cicero zu benutzen, um ein Proömium, für das es ihm niemals an Stoff und an Worten fehlte, einzuschalten. In dieser richtigen Weise hat die Sache schon Birt Antikes Buchw. S. 475 erklärt. — Dass übrigens de div. nach Cäsars Tod abgefasst ist, ergibt sich meines Erachtens für das zweite Buch sicher aus II 78 ff.; für das erste mit Wahrscheinlichkeit aus I 27 (vgl. auch 24), doch erregt I 11 (hoc tempore, cum sit nihil aliud quod lubenter agere possim) wieder Zweifel.

1) Die Widmung ist hier dadurch ausgesprochen, dass Quintus ausser Marcus die einzige Gesprächsperson ist. In den Vorreden wird er allerdings nicht angeredet, so wenig als Varro in den Acad. post. und Brutus im gleichnamigen Dialog (o. S. 495. 521, 1): es mochte unpassend scheinen, Jemandem ein Gespräch zu erzählen, das ihm durch seine Theilnahme daran hinreichend bekannt war.

2) Schon de oratore und de re publica waren ihm gewidmet s. o. S. 469, 2.

der nächsten Gegenwart spielen, in denen daher Abfassungszeit und Zeit der Scene nicht getrennt werden kann. Auf dem Tusculanum sind die beiden Brüder zusammen, aber diesmal nicht in der Akademie, sondern in dem andern Gymnasium, das Cicero dort angelegt hatte, dem Lyceum[1]; hier erst im Spazieren, dann sitzend — auch diese Abwechselung, die sich ebenso de finibus und in den Tusculanen findet, ist wohl beabsichtigt (o. S. 528, 1) — werden die Gespräche geführt. Ort.

Gespräche kann man sie kaum nennen; es sind nur zwei Vorträge, selbst die sokratische Verbrämung fehlt, die wir noch in der Schrift »vom Wesen der Götter« fanden (o. S. 534, 3). Zuerst spricht Quintus, der eine maassvolle Orthodoxie repräsentirt und eklektisch[2] Alles zusammenfasst, was von verschiedenen Seiten her und namentlich von den verschiedenen Philosophenschulen zu Gunsten einer solchen vorgebracht war. Ihm antwortet Marcus. Sein Standpunkt ist nicht bloss der des Akademikers, sondern auch der des Auguren. Nicht umsonst wird ihm letzteres von seinem Bruder ebenso vorgehalten (I 105) wie dem Cotta sein Pontificat in der Schrift »vom Wesen der Götter« (II 168 o. S. 532). Beide erschienen eben hierdurch besonders geeignet für die Rollen[3], die sie zu Inhalt und Tendenz.

1) Also einer Nachbildung derjenigen Localität, die als der Sitz des »in utramque partem disputare« bezeichnet werden kann. Nicht ohne Absicht mag daher Cicero gerade das Lyceum zum Schauplatz eines Dialogs gemacht haben, in dem gerade diese Methode herrscht (vgl. auch de fato 1), so wie er andererseits akademische Disputationen in der Akademie abhalten liess (o. S. 526, 2).

2) Trotzdem, dass Quintus hauptsächlich die stoische Ansicht vertritt und sein Vortrag zum guten Theil aus stoischen Quellen geschöpft ist, so wollte er doch keineswegs Stoiker sein. Vor dieser Annahme müssen uns schon die Worte warnen, mit denen er de fin. V 96 (Q. Ciceronis rell. rec. Fr. Bücheler S. 23) die peripatetische Philosophie preist. Hiermit stimmt in seinem Vortrag überein die Berufung auf den Peripatetiker Kratippos und den Ausschlag gibt das offene Eingeständniss (II 105), dass er es lieber mit den Peripatetikern als mit den allzu abergläubischen Stoikern halte. Seine philosophische Bildung war wohl überhaupt nicht tief: wenigstens de fin. V 3 an einer bezeichnenden Stelle, wo die verschiedene Geistesrichtung der auftretenden Personen charakterisirt wird, scheint er sich nur für die Poeten zu interessiren.

3) Cicero, kann man hinzufügen, überdies noch als Verfasser einer Schrift de auguriis. Wenigstens ist es nicht wahrscheinlich, dass diese

spielen hatten, nicht bloss als competente Beurtheiler der einschlagenden Fragen, sondern auch, weil so der Kritik, die sie üben sollten, etwas von ihrer Schärfe genommen wurde (o. S. 532).

Der Akademiker behält in beiden Schriften das letzte Wort; aber dieses letzte Wort fällt in der Schrift »von der Weissagung« stärker ins Gewicht, weil es zugleich die Ansicht des Verfassers ausdrückt. Cicero ist hier wieder akademischer Skeptiker geworden, nachdem er in der Schrift »vom Wesen der Götter« sich auf die Seite der Stoa gestellt hatte. Die scheinbare Inconsequenz lässt sich rechtfertigen, weil es sich in der Schrift »von der Weissagung« um einen besonderen Theil der Theologie handelte, in dem der crasseste und dunkelste Aberglaube sich eingenistet und bei Ciceros Land- und Zeitgenossen weit verbreitet hatte [1]).

Schrift erst nach de div. verfasst ist, wie Drumann VI 352 wollte. Dass sie im Verzeichniss de div. II Anfg. nicht erwähnt wird, hat natürlich darin seinen Grund, dass sie nicht philosophischen, sondern technischen Inhaltes war (etwa wie die ἐξηγητικά des Kleidemos und Anderer, Köhler Herm. 26, 45, 1), worauf auch der andere Titel augurales libri, unter dem sie bei Servius erscheint, deutet. Unnöthiger Weise werden wir aber eine Schrift nicht in eine Zeit setzen, die ohnedies schon mit literarischen Arbeiten und nicht bloss mit solchen überfüllt ist; zumal uns auch die Briefe Ciceros über seine literarische Thätigkeit in dieser Zeit so genauen Aufschluss geben. Dagegen liegt es nahe sie sich abgefasst zu denken, bald nachdem Cicero Augur geworden war; ad fam. III 9, 3 scheint fast auf sie hinzudeuten.

1) Auch in der Literatur war er vielfach hervorgetreten und einer der gelehrtesten und tüchtigsten Männer der Zeit, Nigidius Figulus, hatte sich zum Führer der Bewegung aufgeworfen. Man kann es wenigstens als möglich hinstellen, dass die Schrift de divinatione auf diesen bewährten Freund Ciceros irgend welche Beziehung hatte; sein Bild, das des kürzlich Verstorbenen, stand damals lebhaft vor seiner Seele, wie wir noch an einer andern Spur erkennen werden, und er war durch Theorie und Praxis der berühmteste Vertreter der divinatio in jener Zeit. Sollte jemand fragen, weshalb Cicero ihn nicht an die Stelle von Quintus gebracht hat, so ist die Antwort, dass Cicero eben das alte literarische Verhältniss zu seinem Bruder erneuern wollte und dass er für Nigidius sich schon damals ein anderes Ehrendenkmal ausgesonnen hatte. Dass Cicero de divinatione ohne jede Rücksicht auf Nigidius verfasste, ist ebenso schwer denkbar, wie dass er bei de natura deor. nicht den Varro im Sinn gehabt haben sollte (s. o. S. 532, 1).

Hiergegen waren schärfere Waffen am Platze und Cicero bringt diese, die die Polemik des Karneades ihm darbot, mit einer Energie zur Anwendung, dass man am Ende nicht weiss, was auf dem Gebiet der divinatio von den gepriesenen »instituta maiorum« noch übrig bleibt ausser leerem Formgepränge und Priestertrug[1]. Im Uebrigen stimmt die Schrift »von der Weissagung«, wie sie sich im Inhalt mit der Schrift »vom Wesen der Götter« berührt, auch in der Tendenz mit dieser überein, da sie keineswegs die Religion untergraben, sondern nur den Aberglauben ausrotten will[2].

Bei so viel Gemeinsamem wäre daher wohl die Frage berechtigt, warum Cicero zwischen beiden Schriften den dialogischen Faden ganz zerschnitten hat, wenn das Letztere nur der Fall wäre. Freilich ist das dialogische Band nicht so eng wie das, welches den Lucullus und Catulus zusammenhielt. Aber es fehlt doch auch nicht ganz: es ist dasselbe, wodurch der Dialog »von den Gesetzen« mit dem »vom Staate« verknüpft wird, mögen übrigens beide zeitlich und räumlich und in Anbetracht der Gesprächspersonen noch so weit auseinander liegen; und dieses Band besteht darin, dass der frühere Dialog zwar nicht als lebendiges Gespräch, aber als Werk der Literatur den Anlass zum Gespräch des folgenden giebt; so weist Atticus im Gespräch »von den Gesetzen« auf Ciceros Schrift »vom Staat« hin und findet es hiernach consequent, dass er auch über die Gesetze seine Meinung sage (o. S. 471, 2) und ebenso geht Quintus zu Anfang des Gesprächs »von der Weissagung« (I 8) davon aus, dass er das dritte Buch »vom Wesen der Götter« durchgelesen habe[3]. Zusammenhang mit de natura deorum.

Eine Ergänzung zu den Gesprächen »über das Wesen der Götter« sollte neben der Schrift »von der Weissagung« auch de fato.

1) De div. II 148 ff. scheint sich Cicero in der Lage des Zauberlehrlings zu befinden: er kann die akademischen Geister des Zweifels, nachdem er sie einmal gerufen hat, trotz aller Anstrengungen und Wendungen, die er macht, nicht wieder los werden.

2) So sagt Cicero selber de div. II 148, indem er hier und anderwärts scharf zwischen religio und superstitio scheidet, nicht beide in eins zusammenwirft wie Lucrez; s. übrigens o. S. 531, 3.

3) Aehnliche Beziehungen finden noch zwischen Tusc. V 32 und de finibus, so wie zwischen de fato 4 und den Tusculanen statt.

die Schrift »vom Schicksal« bilden (o. S. 535). Von dieser Schrift war schon früher die Rede (o. S. 528), weil die Form des Dialogs im Wesentlichen dieselbe ist[1]), wie die der Tusculanen. Der Frage des Lesers, warum diese Schrift nicht dieselbe dialogische Form erhalten hat, wie die beiden, mit denen sie dem Inhalt nach ein Ganzes bildet, warum an die Stelle der peripatetischen Erörterung »in utramque partem«, wie sie in den Schriften »von dem Wesen der Götter« und »von der Weissagung« gehandhabt wird, eine Disputation in der Manier des Karneades getreten ist, kommt Cicero selbst mit einer Entschuldigung zuvor (de fato. I f.), aus der wir herauslesen, dass dies mit Rücksicht auf Hirtius geschehen ist, dem der Dialog gewidmet ist[2]) und der gerade seinen Wunsch nach einer »disputatio Tusculana« zu erkennen gegeben hatte[3]). Dass Cicero nur dem Drängen des Hirtius nachgegeben hat und dass es vorher in seiner Absicht lag, auch formell die Schrift »vom Schicksal« aufs Engste mit der »von der Weissagung« zu verknüpfen, davon hat sich vielleicht noch ein Anzeichen an einer Stelle der letzteren Schrift (I 127) erhalten, an welcher Quintus einen Beweis für die Allmacht des Schicksals vorläufig ablehnt und ihn für eine andere Gelegenheit in Aussicht stellt. Die Erklärer sind darüber einig dies Versprechen auf die Schrift »vom Schicksal« zu beziehen. In dieser Schrift findet sich aber ein solcher Beweis nicht nur nicht, sondern kann sich auch nach dem ganzen Plane der Schrift nicht finden, da in ihr jene stoische Auffassung nicht bewiesen, sondern nur bekämpft wird. Sehr einfach erklärt sich nun dieser Widerspruch durch die Annahme, dass ursprünglich die Schrift »über das Schicksal« dieselbe dialogische Form wie die »von der Weissagung« haben und Quintus in beiden sachlich so eng zusammenhängenden Dialogen als Vertreter der positiven Seite die gleiche Rolle spielen sollte[4]). Erst die Bitten des Hirtius durch-

Dem Hirtius gewidmet.

1) Nur die Verzierung der Vorträge mit kleinen sokratischen Dialogen hat Cicero hier so gut wie in de divin. fallen lassen (S. 537).

2) Es gilt hier wieder, was o. S. 536, 1 bemerkt ist.

3) Vielleicht war er auch zu einer grösseren Rolle in einem andern Dialog durch seine philosophische Bildung nicht hinreichend befähigt.

4) Die Worte haben viele Schwierigkeit gemacht. Manche erklärten

kreuzten diesen Plan und haben zu der jetzigen Gestalt des Dialogs »vom Schicksal« geführt.

Timaeus. Dialog über die Naturphilosophie.

Nach antiker Auffassung gehören schon die drei zuletzt besprochenen Schriften in den Bereich der Naturphilosophie oder Physik. Trotzdem hatte Cicero wenigstens zeitweilig den Plan dieser noch eine besondere Schrift zu widmen, wovon uns noch der sogenannte »Timaeus« Zeugniss giebt. Dass dieses Bruchstück, bestehend in einem kurzen Prooemium und der Uebersetzung eines Theils des platonischen Dialogs, nicht zu einer Uebersetzung des ganzen Dialogs gehört, die Cicero, sei es zu seiner eigenen Uebung gemacht hätte, oder wodurch er den Römern das Verständniss des platonischen Werkes erleichtern wollte, kann für Niemand zweifelhaft sein, der K. Fr. Hermanns Abhandlung wirklich gelesen hat[1]).

sie für eine Interpolation. Kayser meinte, es läge ein Versehen Ciceros vor, der die dialogische Voraussetzung einen Augenblick vergessen und seine, des Schreibenden, Absicht dem Sprecher Quintus in den Mund gelegt habe. Dass Cicero solche Versehen begegnen, haben wir S. 497, 3 (vgl. 471, 2 u. 478, 2) gesehen. Doch genügt diese Annahme hier nicht, um jeden Anstoss zu beseitigen. Es muss vielmehr noch die weitere hinzukommen, dass Cicero später, als er de fato wirklich schrieb, das de divin. gegebene Versprechen vergessen habe einzulösen. Dieser doppelten Hypothese gegenüber empfiehlt sich die im Text vorgetragene durch ihre Einfachheit.

1) C. Fr. Hermann, De interpretatione Timaei Platonis dialogi a Cicerone relicta disputatio Göttingen 1842. Die Abhandlung ist alt genug. Trotzdem fährt man noch immer fort, das Timäus-Fragment mit der Protagoras-Uebersetzung Ciceros auf eine Stufe zu stellen, und das Ergebniss jener Abhandlung wird in einer Berliner Dissertation von 1888 (Paul Rawack de Platonis Timaeo quaestt. critt. S. 3, 1) einfach ignorirt. Nur diesem eingewurzelten Vorurtheil ist es wohl zu danken, dass man bisher eine Stelle des ciceronischen Timäus nicht weiter beanstandet hat. C. XI lesen wir nämlich »quam ut profiteri nos scribere audeamus«. Zu diesem »scribere« findet sich bei Platon nichts Entsprechendes; anstössig ist es, sobald wir bedenken, dass die Worte einem mündlichen Vortrage angehören. Entweder also ist auch hier das gleiche Versehen Ciceros anzunehmen, wovon wir schon andere Beispiele kennen gelernt haben (vgl. vor. Anmkg.), oder, was mir auch aus andern Gründen wahrscheinlich ist, statt scribere ist scire zu schreiben. Uebrigens begegnet uns am gleichen Ort bei Cicero noch eine weitere Abweichung vom platonischen Original: denn »veteribus et priscis, ut ajunt, viris« ist Ciceros eigene Zuthat; das »ut aiunt« scheint auf eine sprichwörtliche Wendung zu deuten und diese Vermuthung wird bestätigt durch Dio Chrysost. or. 12 p. 384 R

Vielmehr haben wir hier die Vorarbeiten zu einem Dialog, für dessen Inhalt Cicero Platons Timaios ausnutzen wollte, und nicht bloss in diesem einen Falle wird die Benutzung einer griechischen Quelle bei Cicero einer Uebersetzung gleich gewesen sein, obgleich wir allerdings nur in diesem einen Falle sein Verfahren noch controliren können.

Scenerie. In Ephesos — das ist die Scenerie des Dialogs — trifft Cicero im Jahre 51, wie er als Proconsul nach Cilicien geht, mit Nigidius Figulus zusammen, der gerade auf der Rückkehr nach Rom war; von Mytilene war, um Cicero zu begrüssen, Kratippos herübergekommen, ein namhafter Peripatetiker. Merkwürdig ist, und steht in der erhaltenen Literatur der römischen Dialoge wohl einzig da, dass hier ein griechischer Philosoph im Gespräch mit Römern vorgeführt werden sollte[1]). Cicero glaubte vielleicht damit dem Lehrer seines Sohnes — ob er es nun damals schon war oder ob er erst als solcher in Aussicht stand — eine Artigkeit zu erweisen, wenn er den Moment seiner ersten Bekanntschaft mit ihm verewigte[2]). Das hat ihn indessen nicht abgehalten, mit echt römischem National- und ciceronischem Privat-Dünkel, ihn zu einer Nebenperson herabzudrücken und die Hauptrollen sich selber und Nigidius Figulus vorzubehalten[3]).

Nigidius Figulus. Diesem letzteren galt vor Allem das Werk, dessen Abfassungszeit man nicht ohne Wahrscheinlichkeit nach den Tusculanen und vor die Schrift »vom Wesen der Götter« setzen

(S. 221, 14 Dindf.), wo in einem ganz ähnlichen Zusammenhange τοὺς πρεσβυτάτους καὶ παλαιοτάτους gebraucht wird (vgl. Geel zum Olymp. S. 68).

1) So oft sich dies in der Wirklichkeit zugetragen hatte, in der Literatur vermied man, mit richtigem Takte, es nachzubilden. Von Vorläufern unter den griechischen Dialogen ist o. S. 417 ff. die Rede gewesen.

2) Auf die erste Bekanntschaft deutet das »cognovi Cratippum« Tim. 1. Dass Cicero damals bemüht war, sich das Wohlwollen des Griechen zu sichern, lehrt auch die Schrift de divinatione, worin er von beiden Brüdern Cicero mit dem höchsten Lobe bedacht und seine Schriften wacker ausgeschrieben werden.

3) Das sagt das Proömium deutlich genug: multa sunt a nobis — — et saepe cum P. Nigidio Figulo Carneadeo more et modo disputata. Hiermit ist der Hauptinhalt des Dialogs angegeben, ohne dass des Cratippus mit einer Silbe gedacht wird.

kann[1]). Die Nachricht vom Tode des Nigidius, die Cicero um diese Zeit erhielt, mag in ihm den Gedanken erweckt haben, auch diesem treuen Freund und Helfer wie Anderen ein Denkmal in seinen Dialogen zu errichten. Aber auch ohne dies musste die neupythagoreische Bewegung, deren Hauptvertreter unter Ciceros Zeitgenossen Nigidius war, seine Aufmerksamkeit auf sich ziehen[2]): so mächtig drängte sie sich damals schon

1) Tuscul. V 10 hat bereits Heine mit dem Timäus in eine gewisse Verbindung gebracht, den er dort als eine Vorstudie zu dem von Cicero verheissenen Werke über Pythagoras bezeichnet. Nach der Schrift »von den Göttern« und den ihr angehängten »von der Weissagung« und »vom Schicksal« aber den Timäus zu setzen empfiehlt sich aus mehreren Gründen nicht. Denn es ist nicht wahrscheinlich, dass Cicero, wenn er in den genannten Schriften das Kapitel von den Göttern vollkommen erschöpft zu haben glaubte (de div. II 3), in dem Timäus-Fragment noch einmal darauf zu reden kam. Ferner werden im Proömium des Timäus die Academica als die einzige Schrift bezeichnet, in der Cicero sonst noch »contra physicos« disputirt habe. Als wenn dies nicht auch in den drei genannten theologischen Schriften geschehen wäre. Auch das deutet also auf eine Abfassung vor diesen Schriften. Ja, wenn er de nat. deor. I 16 die stoische, peripatetische und epikureische Philosophie als die einzigen bezeichnet, »quae in honore sunt« und deshalb eine Vertretung in seinen Schriften beanspruchen können, so scheint er eben dadurch die pythagoreische ausschliessen und sich entschuldigen zu wollen, weshalb er ihr nicht auch eine eingehendere Darstellung hat zu Theil werden, vielmehr den gefassten Plan einer solchen wieder hat fallen lassen. Dass im Allgemeinen das Timäus-Fragment derselben dialogischen Region wie die drei theologischen Schriften angehört, wird durch etwas Aeusserliches bestätigt. Es sind das nämlich diejenigen Dialoge, deren Gespräche nur als Beispiele aus einer ganzen Reihe ähnlicher Gespräche oder Betrachtungen, wie sie öfter gehalten wurden, bezeichnet werden. Man vergleiche Tim. 1: et saepe cum P. Nigidio Carneadeo more et modo disputata. nat. deor. I 15: Quod cum saepe alias tum maxime animadverti, cum apud Cottam etc. divin. I 8: Quibus de rebus et alias saepe et paullo accuratius nuper, cum essem cum Quinto fratre etc. de fato 2: idque et saepe alias et quodam liberiore quam solebat et magis vacuo ab interventoribus die, cum ad me ille venisset etc. Diese Wendung, um den Uebergang von allgemeinen Bemerkungen zum einzelnen Dialog zu machen, war also damals bei Cicero zur Manier geworden. In andern Dialogen ist sie mir nicht aufgefallen.

2) Tuscul. V 10. Damit hängt zusammen, dass an zahlreichen Stellen der ciceronischen Schriften des Pythagoras und seiner Lehre so wie seiner Beziehungen schon zum alten Rom gedacht wird.

im Leben und der Literatur hervor, dass, wer wie Cicero seine Landsleute in die griechische Philosophie einführen wollte, es wohl für nöthig halten konnte, sie auch mit dieser Richtung derselben näher bekannt zu machen. Weshalb er dann doch von seinem Plane wieder abgestanden ist, wissen wir nicht. Denken lässt sich, dass er allzu abstruse Erörterungen voraussah und deshalb vorzog, was er aus der Naturphilosophie seinen Landsleuten für nöthig und nützlich zu wissen hielt, bei Gelegenheit der Theologie mit zur Sprache zu bringen. [1]).

Ciceros philosophische Hauptschriften sollten nach dem Plan, wie er ihm während der Arbeit erwuchs, ein System bilden, das den Römern einen Ueberblick über die Ergebnisse der griechischen Philosophie gewährte. Nicht in den Rahmen dieses Systems passen[2]) zwei kleinere Schriften, die Cicero neben jenen grösseren ausarbeitete. »Der ältere Cato« und der »Lälius« sind die einzigen Schriften von denen wir wissen, die er seinem langjährigen vertrauten Freunde Atticus gewidmet hat; der Lälius wurde auf dessen besonderen Wunsch verfasst. Der Cato ist kurz vor der Schrift »von der Weissagung«[3]) geschrieben; bald nachher wird der Lälius fallen[4]). Beides sind in der Hauptsache längere Vorträge, eine Lobrede auf das Alter, welche Cato hält und eine auf die Freundschaft, die dem Lälius in den Mund gelegt ist. Das Dialogische ist auf die Einleitungen beschränkt und ziemlich schmucklos, Cato finden wir im gleichnamigen Dialog im Gespräch mit Scipio und Lälius, die damals — das Gespräch ist in das Jahr 150 gesetzt — noch als junge Männer zu denken sind, im Lälius ist es dieser, der mit seinen beiden Schwiegersöhnen C. Fannius und dem Augur Q. Mucius Scävola sich unterredet. Die Form des Dialogs ist die rein dramatische,

Cato maior und Lälius.

1) S. noch o. S. 543, 1.

2) Daher »interjectus est etiam nuper liber is quem ad nostrum Atticum de senectute misimus« de div. II 3.

3) Genauer hat die Abfassungszeit des Cato zu bestimmen versucht, Maurer Jahrb. f. Philol. 129 (1884) S. 386 ff. S. aber dazu Schwenke in Burs. Jahresb. 1886 S. 298.

4) Denn er ist ganz nach derselben Schablone gearbeitet. De div. II Anfg. wird er noch nicht erwähnt; wohl aber de off. II 31.

die im Cato ohne Weiteres angewandt, im Lälius dagegen einer besonderen Motivirung für bedürftig erachtet wird[1]) und das hier deshalb, weil die Mittheilung des Gesprächs auf eine Erzählung des Scävola an den jungen Cicero zurückgeführt wird[2]). Auf diesen historischen Schein hielt Cicero auch sonst, wenn er die Gespräche in eine ferne Vergangenheit verlegte (o. S. 484, 1).

Zusammenhang mit dem Dialog »vom Staat«.

Aber nicht bloss in dieser Beziehung greift er in den beiden kleinen Gelegenheitsschriften seiner letzten Zeit auf seine frühesten Dialoge zurück. Bei dem Bestreben, das er mehrfach verräth seine Schriften unter sich zu einem grösseren Ganzen zu verbinden[3]), sucht er auch dem Cato maior und Lälius, da sie in dem System der philosophischen Lehrschriften keinen Platz hatten, wenigstens zu einem dialogischen Zusammenhang zu verhelfen. Die auftretenden Personen müssen vermitteln. Scipio, ebenso Lälius mit seinen beiden Schwiegersöhnen sind uns aus der Schrift »vom Staat« bekannt, Scävola ausserdem aus dem Gespräch »vom Redner«. Den Cato, in dem Scipio und Lälius noch junge Männer sind, mag man ein Vorspiel zum Dialog »vom Staat« nennen, während andererseits der Lälius sich als das Nachspiel dazu giebt, da seine Scene bald nach Scipios Tod angesetzt wird und Lälius darin der kurz vorher geführten, im Dialog »vom Staat« erzählten Gespräche gedenkt (Läl. 14).

Verbindung der beiden Dialoge unter sich.

Noch enger ist das Band, das die beiden kleinen Dialoge unter sich verknüpft. Nicht bloss hat Cicero in der Vorrede zum Lälius den Cato als dessen Vorläufer bezeichnet, sondern auch innerhalb des Gespräches selber gehen Beziehungen von

1) Läl. 3. Die Nachahmung des platonischen Theätet ist unverkennbar s. o. S. 212. Vgl. auch S. 525, 1.

2) Auf den historischen Schein, mit dem hierdurch der Lälius umkleidet wird und der noch neuere Herausgeber irre geführt hat, verzichtet Cicero im Cato von vorn herein in fast verblüffender Weise, wenn er, statt den Inhalt von Catos Vortrag von einer historischen Tradition abzuleiten, frei bekennt, ihn aus einer Schrift des Ariston entnommen zu haben, so dass er, was dort dem Tithonos in den Mund gelegt war, auf Cato übertrug. Nur in Bezug auf die griechische Bildung, die aus Catos Vortrag spricht, sucht sich Cicero mit der Geschichte einigermaassen abzufinden (Cato 3).

3) Vgl. o. S. 506 f. 528

dem späteren auf das frühere zurück: das Lob Catos, seines Alters und seiner Weisheit, das zum Hauptinhalt der ersten Schrift gehört, wird der Ausgangspunkt für das Gespräch des Lälius, und Lälius und Scipio, die im Cato Nebenrollen hatten, sind nun im Lälius die Hauptpersonen geworden, Scipio in Folge wenigstens der Verherrlichung, die ihm aus Lälius' Munde zu Theil wird. Hierzu kommen Aehnlichkeiten in der Composition und bedingen ebenfalls ein näheres Verhältniss zwischen beiden Schriften. Die wichtigste Uebereinstimmung besteht darin, dass die Gedanken des Dialogs in den Hauptpersonen zugleich veranschaulicht werden, das gesegnete Alter in Cato und die Freundschaft in Lälius und Scipio. Beide Schriften stellen uns hierdurch eine eigenthümliche Gattung des Dialogs dar, die aber Cicero nicht erfunden, sondern nach seiner eigenen Angabe (Cato 3) dem Peripatetiker Ariston abgesehen hat, der seine Gedanken über das Alter dem ältesten der Menschen, dem Tithonos, in den Mund gelegt hatte (o. S. 331 ff. 342). Neuerdings hat man aber statt auf das Uebereinstimmende mit Ariston vielmehr auf den Unterschied Gewicht gelegt, dass an die Stelle einer rein mythischen bei Cicero eine berühmte Persönlichkeit der Geschichte getreten ist, und da nun solche in die Dialoge einzuführen gelegentlich von Cicero selber als eine Eigenthümlichkeit gerade des Pontikers Herakleides bezeichnet wird (ad Att. XIII 19, 4), so glaubte man im Cato und Lälius Dialoge in der Manier des Herakleides zu haben[1], um so mehr als, wie wir aus Ciceros Briefen wissen, er damals allerdings den Gedanken hatte etwas in jener Manier zu schreiben. Wie steht es nun hiermit?

Sicher scheint, dass der phantastische Platoniker damals bis zu einem gewissen Grade in Mode kam. Die pythagoreische Strömung mag hierauf von Einfluss gewesen sein, sodann aber wirkte in derselben Richtung namentlich Varro, indem er in seinen »logistorici« eine eigenthümliche Gattung herakli-discher Dialoge nachbildete (s. o. S. 329 ff.). Nichts hindert uns, so viel ich sehe, anzunehmen, dass die ersten derselben in jener Zeit geschrieben wurden; und eine neue Phase varronischer Schriftstellerei musste immer Aufsehen

Varros logistorici.

1) Riese Varronis satt. Men. S. 34.

machen, besonders wenn sie, wie es bei dieser der Fall ist, der literarischen Complimentirsucht, die damals unter den Römern fast bis zum Fieber gesteigert war, sich so leicht anbequemte. Wie Atticus, Tubero, Nepos den Titel für solche Schriften abgegeben hatten, so wollten natürlich auch Andere in derselben Weise Antheil an der durch Varro garantirten Unsterblichkeit haben; es wird dem Varro mit seinen logistorici ebenso ergangen sein, wie Cicero mit seinen Dialogen, der sich auch vor solchen, die irgendwie darin erwähnt oder berücksichtigt zu werden wünschten, nicht retten konnte.

Bei dem persönlichen und literarischen Verkehr, wie ihn gerade Cicero mit Varro unterhielt, ist es begreiflich, dass auch er sich am Ende ein solches ῾Ηρακλείδειον, wie er es nennt, ertrotzte. Welche Freude äussert er über den endlichen Empfang[1])! Müssiges Geniessen lag aber nicht in seiner überall hinaus strebenden, alles ergreifenden Natur und daher bedurfte es von Seiten des Atticus und Peducäus[2]) nur eines geringen Zuredens, damit auch er auf diesem neuen Gebiet im Wetteifer mit Varro sich versuchte. Dass Cicero die Absicht hatte ein solches ῾Ηρακλείδειον oder richtiger einen logistoricus in Varros Manier zu schreiben, dass ihm auch schon ein besonderer Gedanke für eine einzelne derartige Schrift gekommen war, unterliegt keinem Zweifel. Aber diese Schrift war weder der Cato noch der Lälius, sondern ist aller Wahrscheinlichkeit nach unvollendet geblieben[3]). Nur so viel ῾Ηρακλείδειον.

1) Ad Att. XV 13, 3. XVI 11, 3. XVI 12. Die Vermuthung Riese's Varr. satt. Men. S. 34, 1, dass der Titel der Schrift »Cicero de eloquentia« war, spricht sehr an.

2) Ad Att. XV 13, 3.

3) Der Cato kann unter dem ῾Ηρακλείδειον nicht gemeint sein: denn er lag Anfang Mai schon fertig vor (V Idus Maias: ad Att. XIV 21, 3, vgl. auch XVI 3, 1), während Cicero nach späteren Briefen von Ende Mai (XV 4, 3), Anfang Juli (XV 27, 2 XVI 2, 6), ja sogar von Ende Oktober (XV 13, 3) über den blossen Gedanken des ῾Ηρακλείδειον noch nicht hinausgekommen ist. Aber auch, dass der Lälius mit dem ῾Ηρ. identisch sei, wird deshalb unwahrscheinlich, weil das ῾Ηρ. nach einem kaum anders zu deutenden Ausdruck (»quod lateat in thesauris tuis« ad Att. XV 27, 2) nur für Atticus, der Lälius dagegen, wenn schon dem Atticus gewidmet, doch für das grosse Publikum bestimmt war (Läl. 4: feci non invitus ut prodessem multis rogatu tuo). Es lässt sich überdies der

kann man zugeben, dass die genannten Schriften und ebenso schon der Brutus (Jahn Einl. S. VI) zu den logistorici eine gewisse Verwandtschaft haben, insofern darin in den den Haupttitel hergebenden Persönlichkeiten die allgemeinen Gedanken der Abhandlung sich concret darstellen und bethätigen.

Noch war Cicero voller schriftstellerischer Pläne (de div. II 4). Aber die Zeit war deren Ausführung nicht günstig, sie riss ihn wieder in das öffentliche Leben hinaus und gestattete ihm nur noch Nebenstunden für seine literarische Wirksamkeit (de div. II 7). Und auch, was er so noch hervorbrachte, dient gewissermaassen dem Staate, indem es ethische Probleme behandelt. Das Hauptwerk dieser letzten Epoche ist das

de officiis

»von den Pflichten« (de officiis), in altrömischer Weise vom Vater dem Sohne gewidmet (o. S. 427. 429 f. 494), dem man

de gloria

noch die beiden Schriften »über den Ruhm« (de gloria) und

de virtutibus

»über die Tugenden« (de virtutibus) anreihen kann[1]. Die Fäden, die ihn damals wieder mit dem Staatsleben verknüpften, glauben wir auch hier wahrzunehmen, wie er denn über den Ruhm wiederholt sich deshalb ausliess, weil er ihn bei einer aufs Grosse gerichteten Thätigkeit — und hierunter ist doch wohl vorzüglich die staatsmännische zu verstehen — für sehr erspriesslich hielt (de off. II 31).

Politische Dialoge geplant.

Schon das Jahr zuvor hatte er einmal den Gedanken gefasst, einen in das Politische wenigstens hineinspielenden Dialog seinem Schwiegersohne Dolabella zu widmen[2]. Doch war er jetzt im besten Zuge, noch mehr zu thun, in seinen Schriften mit den philippischen Reden gleichen Schritt zu halten und in Curio's Weise (o. S. 455 ff.) die Politik des Tages zu einem Dialog zu

Inhalt des ʿHρ., wie wir sehen werden, noch in einer positiven Weise bestimmen, die uns weit abführt von den genannten beiden Schriften.

1) Dass diese beiden dialogische Form hatten, ist nicht zu beweisen. Für die Schrift de virtutibus ist dies auch nie behauptet worden; dagegen sah in de gloria Fr. Schneider in Zimmermanns Zeitschr. f. d. Aterth. 1839 No. 28 S. 222 f. einen Dialog, in dem Cato als Gesprächsperson auftrat, und Osann Beiträge II S. 30 ff. bezog auf diese Schrift die Andeutungen, die Cicero in seinen Briefen über den σύλλογος πολιτικὸς gibt. Ueber diese letzteren s. o. S. 502 ff.

2) So lassen sich wenigstens die beiden Briefstellen ad Att. XIII 10, 2 u. 13, 2 mit Wahrscheinlichkeit deuten.

gestalten. Der grösste Staatsmann der Zeit, Cäsar, sollte auch das Thema dieses neuen politischen Dialogs werden. Bald nach der Ermordung des Dictators ergriff ihn der Gedanke, darüber etwas zu schreiben und zwar in dialogischer Form, die Befreiung Roms ganz anders und unmittelbarer darzustellen als Plutarch die Befreiung Thebens in seinem Dialog über das Daimonion des Sokrates dargestellt hat; er überlegte hin und her, Atticus rieth ihm, seine Meinungen in einer fingirten Rede des Brutus auszusprechen, schliesslich behielt der Dialog die Oberhand und sollte in der Manier des Herakleides abgefasst werden. Das also ist jenes Herakleideion »Caesar de tyrannorum interitu« oder wie der Titel gelautet haben würde[1]) — mit dessen

1) Dass das Ἡρακλείδειον wirklich diesen Inhalt haben sollte, scheint mir bei genauer Erwägung der Worte ad Att. XV 4, 3 gar keinem Zweifel zu unterliegen. Cicero schreibt: de oratione Bruti prorsus contendis, cum iterum tam multis verbis agis. egone ut eam causam, quam is scripsit? ego scribam non rogatus ab eo? nulla παρεγχείρησις fieri potest contumeliosior. »at« inquis »Ἡρακλείδειον aliquid«. non recuso id quidem sed et componendum argumentum est et scribendi exspectandum tempus maturius. Die Verbindung, in die hier das Ἡρ. mit der Rede des Brutus gesetzt wird, hat doch nur dann einen Sinn, wenn das Ἡρ. den gleichen Gedanken wie die Rede, nur in anderer Form, aussprach. Aber auch was weiter in der Form der Begründung mit enim hinzugefügt wird, beweist, dass das Ἡρ. politischen Inhalts sein und irgendwie zu Cäsars Tod in Beziehung stehen sollte: licet enim de me, ut libet, existimes (velim quidem quam optime), si haec ita manent, ut videntur (feres quod dicam), me Idus Martiae non delectant. Ille enim etc. Und dass Cicero über des Märzen Idus und ihre Folgen allerlei zu schreiben beabsichtigte, nur nicht gerade in Form einer dem Brutus untergeschobenen Rede, das kündigt dem Atticus schon der vorhergehende Brief (XV 3) mit folgenden Worten §. 2 an: Brutum omni re, qua possum, cupio juvare, cujus de oratiuncula idem te, quod me, sentire video; sed parum intellego quid me velis scribere quasi a Bruto habita oratione, cum ille ediderit. qui tandem convenit? an sic ut in tyrannum jure optimo caesum? multa dicentur, multa scribentur a nobis, sed alio modo et tempore. Diese Worte sind Ende Mai geschrieben. Nur zwei Tage später ist ein Brief des Trebonius, eines der Mitverschworenen gegen Cäsar datirt, worin derselbe an Cicero schreibt (ad fam. XII 16, 4): tu, sicut mihi pollicitus es, adjunges me quam primum ad tuos sermones; namque illud non dubito, quin, si quid de interitu Caesaris scribas, non patiaris me minimam partem et rei et amoris tui ferre. Hiernach sehen wir, Trebonius, der dies aus Athen schreibt, wusste dort bereits, dass Cicero mit einem Dialog über Cäsars Tod beschäftigt war: Cicero muss daher darauf

Ausarbeitung er so lange zögerte[1]) und das er sich zu veröffentlichen scheute[2]). Wie wir sahen, hatte es bei dem unfertigen Entwurfe sein Bewenden.

Politische Thätigkeit.

Von nun an geht Ciceros Leben in der politischen Thätigkeit auf und findet hier bald ein jähes Ende. Um so bezeichnender ist dieses letzte Aufleuchten der dialogischen Neigung bei Cicero, es zeigt ihn uns ganz herausgerissen aus der Einsamkeit philosophirender Monologe, wieder völlig hingegeben den politischen Geschäften des Tages und wirft so noch einmal ein grelles Licht auf das Wesen der dialogischen Literatur überhaupt, die von ihrem Ursprung an mit den Memoiren und Apologien in der engsten Gemeinschaft stand.

Dialoge ein Spiegel des Lebens.

Bis in die neueste Zeit hinein bewahrt sie diese Eigenthümlichkeit, wie man namentlich an Giordano Bruno's und an Berkeley's Dialogen beobachten kann, und so kann man auch von Ciceros Dialogen sagen, dass sie der Spiegel seines Lebens und Wirkens sind. Wir sehen ihn werden darin, hören von den Einflüssen seiner Jugend, seiner frühesten Bildung, folgen ihm dann in seiner weiteren rednerischen Entwicklung; über seine Beschäftigung mit der Philosophie, wie sie nach Art und Absicht in den verschiedenen Zeiten seines Lebens wechselt, werden wir unterrichtet, so wie über seine

bezügliche Aeusserungen ziemlich früh schon gethan haben, ob diese Trebonius nun selber gehört hatte oder ob sie ihm durch den jungen Cicero, den er in Athen gesprochen hatte, zu Ohren gekommen waren. Aber so lange Cicero auch den Gedanken dieses Werkes bei sich hegte, weder über die Form noch über den Inhalt konnte er ganz mit sich ins Reine kommen (XV 3, 2 u. 4,3). Daher ist ganz begreiflich, was er noch im Oktober an Atticus schreibt (XV 13, 3): jam probo Ἡρακλείδειον, praesertim cum tu tanto opere delectere, sed quale velis velim scire. — War etwa auch der »Brutus« des Empylos (Plutarch Brut. c. 2), der von der Ermordung Cäsars handelte, ein Dialog und trägt er seinen Namen, weil Brutus eine der Gesprächspersonen war? Sonst muss man den Titel davon ableiten, dass die Schrift an Brutus adressirt war (s. S. 398, 3).

1) Was jetzt, nachdem wir den Inhalt kennen, ganz begreiflich wird, sonst aber sehr gegen Ciceros Gewohnheit verstösst.

2) So erklären sich jetzt die sonst ganz unverständlichen Worte ad Att. XV 27, 2: excudam aliquid Ἡρακλείδειον quod lateat in thesauris tuis? Auch wenn Cicero Schriften dem Atticus widmete, so bestimmte er sie deshalb nicht nur für dessen Bibliothek (Lälius 4).

politische Wirksamkeit. Wir lernen seine Lehrer kennen, seine Familie und nächsten Angehörigen; ältere und jüngere Freunde aller Art aus der Jugend und dem Alter gleiten bald schattenhaft in flüchtiger Erwähnung an uns vorüber, bald treten sie uns in voller Gestalt als Personen seiner Gespräche entgegen. Die mannigfaltigen Stimmungen seiner Seele klingen wieder, wie sie persönliche Schicksale und die Geschichte seiner Zeit und seines Volkes hervorrief. Was dem Lucil nach dem Worte des Dichters seine Satiren, das waren wenigstens in der letzten Zeit für Cicero neben den Briefen die Dialoge, die vertrauten Freunde, denen er mittheilte, was seine Seele bewegte und seinen Geist erfüllte. Auch der äussere Schauplatz seines Daseins fehlt nicht ganz: die Lieblingsplätze seiner letzten Jahre, die Villen am tyrrhenischen Meer, das Tusculanum mit Lyceum und Academie, wie er sie sich nach athenischem Muster eingerichtet hatte, werden uns genannt und in anschaulichster Schilderung liegt seine Heimath Arpinum vor uns.

National römischer Charakter.

Aber nicht bloss individuell ciceronisches Leben regt sich in den Dialogen, sondern auch national römisches. Mag er immerhin in der Form Platon eifrig nachstreben, in den Bahnen des Aristoteles wandeln oder nach der Schablone der neuen Akademie arbeiten, gelegentlich auch wohl zu Herakleides und Dikaiarchos abbiegen, mag er ohne viel Umstände das Material aus griechischen Schriften herübernehmen, so hat sich doch gelegentlich sein römisches Naturell gegen den griechischen Einfluss gestemmt und ist seiner Herr geworden. Kaum oder doch nur sehr selten ist dies in den Dialogen der letzten Zeit geschehen, wo wir im Gegentheil eine Entwickelung vorschreiten sahen, die fast zur völligen Umwandlung der am Gespräch betheiligten Römer in disputirende griechische Philosophen führte. Ein desto glänzenderes Beispiel hiervon aber giebt sein Meisterwerk, der Dialog »vom Redner«. Auf römischem Boden spielt er, Römer reden darin und reden so, wie Römer reden sollen, sagen nicht bloss auswendig her, was sie bei einem griechischen Philosophen oder Rhetor gelernt haben. Mit diesem Werk hatte der Dialog auch auf römischem Boden das volle Bürgerrecht erlangt. National römische Dialoge waren auch die juristischen des

alten Brutus und der politische Curios. Sie waren es aber mehr durch den Gegenstand, als durch die Kunst der Behandlung. Der einzige Rivale, den Cicero gefunden hat, war Varro, dessen dialogische Schriftstellerei sich hier wieder einmal mit der ciceronischen berührt.

Varro de re rustica.

Varros Dialoge »über die Landwirthschaft« sind das würdige Seitenstück zu Ciceros Gesprächen »vom Redner«. Sie sind ein Werk seines höchsten, aber immer noch kräftigen Alters. Als junger Mann hatte er in den menippischen Satiren mit der Philosophie und Wissenschaft mehr nur ein neckendes Spiel getrieben; ernster, wie es dem reiferen Alter ziemt, waren wohl schon die logistorischen Abhandlungen gehalten, doch kamen auch sie über eine essayistische Bearbeitung der Philosophie nicht hinaus. Nun mahnte das Ende des Lebens auch ihn, mit den wissenschaftlichen Ueberzeugungen einmal abzuschliessen. Aus dem dialektischen Springinsfeld, dem Verfasser populärer Aufsätze wurde ein dogmatischer Systematiker; an die Stelle der Kyniker und des Herakleides traten bei ihm Aristoteles[1]) und namentlich Antiochos, in dessen Ansichten er sich mehr und mehr befestigte. Diese Umwandlung trat insbesondere in seiner Schrift »über die Philosophie« (de philosophia), in seiner Encyclopädie der Wissenschaften und Künste (disciplinarum libri IX)[2]) und in den schon genannten Dialogen »von der Landwirthschaft« hervor.

Composition. Trotz der dialogischen Form dieser letzteren giebt doch das ihr eigentlich widerstrebende Princip der Systematisirung bei der Composition des Ganzen den Ausschlag. Auf drei Bücher vertheilt treffen wir hier drei verschiedene Gespräche, die zum Theil von verschiedenen Personen und zu verschiedenen Zeiten

1) Dass er den Aristoteles damals eifrig las, erfahren wir aus de re rust. II 5, 13.

2) Landwirthschaft und Philosophie fehlen unter diesen, weil ihre Darstellung besonderen Werken vorbehalten wurde.

gehalten werden[1]). Ob zwischen diesen Gesprächen vom Verfasser absichtlich ein, freilich nur dünner, chronologischer Faden geknüpft ist[2]), bleibt zweifelhaft. Jedenfalls ist er nur sehr lose um sie herumgeschlungen, so dass die späteren Gespräche sich niemals auf Aeusserungen der früheren zurück beziehen, und was dieselben zusammenhält ist lediglich der Inhalt, vermöge dessen sie jedes ein Fach im System der Landwirthschaft ausfüllen, das erste vom Ackerbau, das zweite von der Vieh- und das dritte von der Vogel- und Fischzucht handelt. System der Landwirthschaft.

Ueber die Composition des Ganzen hinaus erstreckt sich dieser systematisirende, dem Antiochos verwandte und von ihm abhängige, Geist bis ins Einzelne[3]). Eine logische Dis- Logische Disposition.

1) Nimmt man Varro beim Wort — dabei sollte man sich allerdings immer die Frage stellen, ob man dies bei einem Dialogenschreiber wirklich darf — so lässt sich die Zeit des dritten Gesprächs bis auf Jahr und Tag bestimmen, wie dies Schleicher Melett. Varron. S. 10 gethan hat. Es fällt danach a. d. VI. oder V. Id. Quint. des Jahres 54 v. Chr., auf denselben Tag an dem die Aedilen-Wahl stattfindet. Die Zeit der beiden ersten Gespräche lässt sich nicht so genau bestimmen: über das erste Gespräch erfahren wir nur, dass es an den feriae sementivae stattfindet; über das zweite nicht einmal so viel, denn dass es an den Palilia gehalten wird, ist nur eine, allerdings wahrscheinliche, Vermuthung (Schleicher S. 2 f.).

2) S. vor. Anmkg. Schleicher S. 10 setzt voraus, dass alle drei Gespräche in das gleiche Jahr gehören. Dann würde das Gespräch des ersten Buches auch der Zeit nach das erste sein, da die feriae sementivae, an denen es stattfand, in den Ausgang des Winters fallen; hieran würde sich ebenfalls in chronologischer Folge das Gespräch des zweiten Buches reihen, da die Palilien im April gefeiert wurden, während das Gespräch aus dem Anfang des Juli als drittes passend abschliesst.

3) So schwelgt er in Eintheilungen I c. 5, 4 f. c. 9, 1. 3 f. c. 17, 1 f. III 8, 1 ff. Nirgends aber tritt der Urheber jener berüchtigten Rechnung, welche 288 als die Gesammtzahl aller philosophischen Sekten herausbringt (womit übrigens auch die Berechnung der Stammwörter einer Sprache auf 1000 und die der hieraus durch Abwandelung entstandenen auf 500000 zu vergleichen ist de lingua Lat. VI 36), deutlicher zu Tage als II 1, 2 ff. (bes. 28), wonach die Viehzucht in 81 verschiedene Theile zerfällt. Mag dieses gleichmässige Durchführen gewisser Zahlen und das ängstliche Festhalten daran (II 1, 25 f. 28) auch pythagoreische Spielerei sein (vgl. Steinthal Gesch. der Sprachwiss. S. 337. 338, 1), so ist doch das Eintheilen zum Zweck der Systematisirung ganz in der Weise des Antiochos (Cicero de fin. V 16 ff.). In der Weise desselben Philosophen ist auch die Frage I 2, 12: agri cultura quam summam habeat, utilitatemne an volup-

position zeichnet den Weg vor, den die Erörterung nehmen soll und den sie auch wirklich nimmt nicht ohne ausdrücklich und wiederholt auf die gegebene Disposition hinzuweisen[1]). Auf das also geordnete Gebiet werden die verfügbaren Personen vertheilt, jede erhält ihr Feld, das sie bearbeitet[2]), eine ergänzt die andere, nirgends ist Streit, sondern überall einträchtiges Zusammenwirken; dafür fehlt auch alles dramatische Leben und kann durch der Bühne entlehnte Ausdrücke wie »Rolle« (partes II 5, 2. 10, 1) für den Antheil der Einzelnen am Gespräche und »Akte«[3]) nicht ersetzt werden. Weder bei Platon findet sich etwas Aehnliches, noch in Ciceros Dialogen »vom Staat« und »vom Redner«, obgleich auch dies systematische Darstellungen sind; aber sie werden hervorgerufen und gefördert durch den Kampf der Meinungen, aus den Dissonanzen entwickelt sich die Harmonie. Bei Varro haben wir statt dessen ein starres Fachwerk von

Starres Fachwerk.

tatem an utrumque; und fast noch mehr die Antwort 4, 1: hinc profecti agricolae ad duas metas dirigere debent, ad utilitatem et voluptatem.

1) Z. B. II 9, 1 relinquitur. 10, 1 relicum.

2) II 2, 1: sed quoniam nos nostrum pensum absolvimus etc.

3) I 26. II 5, 2. 8, 1. 10, 1. III 12, 1. 14, 1. 17, 1. Hier werden durch »actus« lediglich gewisse bestimmt abgegränzte Theile des Inhalts, zusammengehörige Gedankenmassen, bezeichnet ohne dass auf eine dramatische oder der dramatischen analoge Bewegung im Dialog irgend eine, auch nur die geringste Nebenrücksicht genommen wird. Man kann sich hierbei daran erinnern, dass Varro, auch wenn er Akte des römischen Dramas unterschied, die Grenzen derselben nach Maassgabe des Inhalts bestimmte (Ritschl Op. 2, 457 f.). Doch genügt dies nicht um jenen eigenthümlichen Gebrauch des Wortes zu erklären, der gerade von der dramatischen Bedeutung ganz absieht. Es ist also wohl anzunehmen, dass Varro actus in der Bedeutung eines Ackermaasses nahm (Plin. n. h. 18, 9) und es von da auf den Theil eines literarischen Werkes übertrug. Dies Verfahren ist nicht unerhört, sondern hat seine Parallele, ausser in »versus«, auch in dem Gebrauche von »actus« insofern es den Theil eines Dramas bezeichnet: denn auch in diesem Falle scheint es der Terminologie der Agrimensoren entlehnt zu sein (Kiessling zu Hor. A. P. 189) und kann nicht als Uebersetzung des griechischen δρᾶμα gelten. Besonders erleichtert wird die Annahme einer solchen Uebertragung, weil es sich hier um eine Schrift de re rustica handelt, das Wort also gewissermassen in seiner früheren Sphäre bleibt, und weil es ganz in Varros Weise ist, wie wir noch an mehreren Beispielen sehen werden, dass der Hauptgegenstand des Dialogs sich auch in geringfügigen Nebendingen, Namen und andern Aeusserlichkeiten, spiegelt.

Dogmen und Rezepten, in das die Gespräche eingezwängt sind. Die Einheit beruht ganz auf dem Inhalt; Cicero hat doch in der Schrift »de finibus», die in ihrer Composition der Varronischen »de re rustica« verwandt ist, die drei Dialoge durch eine bei allen wiederholte Widmung an Brutus auch der Form nach zusammengehalten, bei Varro, der seine Dialoge Verschiedenen gewidmet hat, fällt selbst dieses äussere Bindemittel weg[1]).

1) Die gewöhnliche Ansicht ist allerdings, dass er Anfangs die Absicht hatte, alle drei Bücher seiner Gattin Fundania zu widmen, später aber hiervon abkam und das zweite Buch dem Turranius Niger, das dritte dem Q. Pinnius widmete, und dass von dieser früheren Absicht auch in dem fertigen Werke noch eine Spur zurückblieb in den an Fundania gerichteten Worten I 1, 4: quocirca scribam tibi tres libros indices, ad quos revertare etc. (A. Schleicher Melett. Varr. S. 3 f.). Es frägt sich aber, ob auch nur eine solche ursprüngliche und später aufgegebene Absicht zugestanden werden kann. Die Annahme, wenn ich sie recht verstehe, ist doch dass Varro die Vorrede des ersten Buches noch in dem Gedanken schrieb, das ganze Werk seiner Frau zu widmen. Einer solchen Annahme würde aber schon der Anfang der Vorrede widersprechen, wo als Grund der Widmung angegeben wird, dass Fundania ein Grundstück erworben habe und deshalb an der richtigen Bebauung desselben ein Interesse habe. Diese Worte führen lediglich auf eine Schrift de agri cultura, nicht auch auf eine de re pecuaria oder de villaticis pastionibus. Ebenso wenig steht die Anrufung der Götter gleich darauf (4 ff.) in irgend einer Beziehung zur Viehzucht, sondern beschränkt sich in ihrer Auswahl auf solche Gottheiten, deren Schutz und Pflege der Landbau unterliegt. Zum Schluss der Vorrede ist dann allerdings auch von den Gegenständen der beiden andern Bücher die Rede und von der Absicht Varros auch sie zu behandeln (11); aber diese Behandlung wird eben für später aufgeschoben und kein Wort darüber gesagt, dass und warum auch sie zunächst für die Fundania bestimmt sei. Aber, kann man einwenden, die ganze übrige Vorrede ist eben schon vom späteren Standpunkt aus geschrieben und eine Spur der früheren Absicht blieb nur an jener einzigen Stelle stehen. Nicht einmal dieser Einwand ist zutreffend, wie eben die fragliche Stelle zu Ende gelesen und im Zusammenhang erwogen lehrt: quocirca scribam tibi tres libros indices, ad quos revertare, si qua in re quaeres quem ad modum quidque te in colendo oporteat facere. Bei »in colendo« kann man nur an die agri cultura denken. Also worüber er der Fundania schreiben will, ist auch hier nur der Ackerbau. Aber freilich spricht er von drei Büchern (tres libros). Will man daher nicht eine neue Hypothese aufstellen, dass nach einem früheren Plane die Schrift de agri cultura in drei Abschnitte zerfallen sollte, so wird nichts übrig bleiben, als die Stelle für verderbt zu erklären. Zu ihrer Heilung

Je weniger der Dialog als Ganzes den Forderungen genügt, die an eine künstlerische Composition gestellt werden, desto mehr hat Varro, wie er überhaupt ein Mann des Details war, versucht durch Ausschmückung des Einzelnen seinem Werke Reize und Vorzüge zu geben, durch die es sich von den ciceronischen unterscheidet und sie zum Theil übertrifft. In erster Linie stehen hier Humor und Witz. Beide sind überreichlich über die platonischen Dialoge ausgegossen. Und auch Cicero fehlte es dazu weder an Neigung noch an Begabung; wenn trotzdem dies in seinen Dialogen so wenig zum Vorschein kommt, eigentlich nur durch Cäsars Mund im Gespräch »vom Redner« ein für alle Mal sich zu entladen scheint, so erklärt sich das aus der trüben Stimmung, in der er seine Dialoge schrieb. Unter solchen Verhältnissen konnte ihm auch nicht einmal der Gedanke kommen, im Wetteifer mit Varro etwas den menippischen Satiren Aehnliches zu schaffen. Aber auch hiervon abgesehen war seiner Natur wohl der possenhafte Humor fremd, zu dem Varro sich gerade hingezogen fühlte. Spuren desselben trägt auch der Dialog »von der Landwirthschaft«.

Humor und Witz.

Während wir uns bei Cicero im Salon bewegen, weht uns bei Varro schon in der Sprache die kräftigere Landluft an. Sprichwörter braucht er gern (I 1, 1. 2, 2. II 1, 3) wie Sophron und Aristoteles, liebt metaphorischen Ausdruck und führt ihn fast bis zum Gleichniss aus (I 26. 56. II 7, 1). Wie lebhaft klingt das dreimal wiederholte »sexaginta« (III 2, 15)! Das ist keine durch irgend welche Regeln und Rücksichten eingezwängte oder beschnittene Sprache, sondern die wirkliche Sprache des gewöhnlichen Lebens. Selbst die Regeln der Höflichkeit gelten hier nicht mehr, die von Cicero so ängstlich beobachtet werden. Atticus hat seinen Vortrag über die Schafzucht beendigt: »Du hast genug geblökt« sagt Cossinius, »ich will Dir zeigen, wie man es kurz machen

Sprache des gewöhnlichen Lebens.

würde vielleicht genügen »tres libros« als Glossem zu »indices« zu streichen. Sonst liess sich auch denken, dass zu schreiben sei »tibi et res et libros indices«. Die »libri indices« würden dann die Quellenschriften sein, die er 8 ff. verzeichnet; von ihnen sagt er 8 »hi sunt quos tu habere in consilio poteris cum quid consulere voles« gerade wie von den libri indices »ad quos revertare« etc. Wegen »res« vgl. 9 »easdem res« etc.

kann« (II 3, 1)[1]. Axius und Varro kommen zum Appius Claudius, der gerade in der villa publica sitzt und auf den Augenblick wartet, wo er als Augur die Vogelschau beginnen soll: »Dürfen wir Dich in Deinem Vogelhaus besuchen?« sagt Axius zu ihm; »gewiss«, antwortet er, »besonders Du, denn an den Vögeln, die Du mir neulich vorgesetzt hast, habe ich noch immer zu rülpsen« (III 2, 2 f.). Diese Worte leiten ein Gespräch über Vogelzucht ein. So ist Varro auch sonst bemüht, Aeusseres und Inneres, Form und Inhalt in Einklang zu setzen, zwischen beiden oft weit hergeholte Beziehungen zu entdecken und sie in überraschender Weise hervorzukehren. Eben hierauf beruhen zum guten Theil seine Witze.

Wahl der Personen.

Nirgends zeigt sich dies so deutlich, als in der Wahl der Personen, die in seinem Dialoge das Wort führen. Diese Personen sind sämmtlich historische Personen, zum grösseren Theil uns sonst bekannt. Sie sind mit Varro befreundet, auch verwandt wie Fircellius und Varros Schwiegervater Fundanius[2]; ausserdem durch Kenntnisse oder durch die Verhältnisse, in denen sie leben, für ihre Rollen befähigt, wie namentlich Cn. Tremellius Scrofa, einer der vorzüglichsten Kenner der Landwirthschaft und Verfasser einer Schrift hierüber, der einzige ausser Varro, der an mehr als einem Gespräche betheiligt ist[3]. Insoweit unterscheidet sich Varros Verfahren in nichts von dem ciceronischen. Eigenthümlich aber ist Varro die Deutung, welche er den Namen seiner Personen gibt, so dass in ihnen schon die Rolle bezeichnet zu sein scheint, die die Personen im Gespräch zu spielen haben. Im Gespräch des dritten Buches, das sich namentlich mit der Vogelzucht beschäftigt, treffen wir gleich zu Anfang eine Gesellschaft, bestehend aus Merula Pavo Pica und Passer; später kommt noch Parra hinzu. Es ist wichtig, dass diese Männer gerade bei ihrem Vogelnamen genannt werden[4]; ebenso wie Appius

Varros Deutung der Namen.

1) Balatrones redet Lucienus bei seinem ersten Auftreten die Uebrigen an II 5, 1.

2) Schleicher, Melett. Varr. S. 12 u. 5.

3) Schleicher S. 6.

4) Schleicher S. 12, der aber übertreibt wenn er nun überall da, wo die Handschriften den weniger bedeudenden Namen bieten, diesen streichen und durch den andern ersetzen will.

so und nicht Claudius heisst, weil er über Bienen (apes) zu reden hat (III 16, 2 ff.)[1]. Vaccius zeigt durch seinen Namen an, dass er eine Rolle im zweiten Buch spielt und über Rinderzucht sprechen soll (II 5, 2. Schleicher S. 9); ja sogar ein dem Gespräch selbst ganz fern stehender Mann, bei dem Varro und Scrofa eingeladen sind und dessen Einladung sie nach dem Gespräche Folge leisten, muss doch zu dem Inhalt des letzteren in Beziehung gesetzt werden und heisst deshalb »Vitulus« (II 11, 12). Im ersten Buch hinwiederum, das es mit der Bebauung eines Landguts (fundus) zu thun hat, sind natürlich Männer des Namens Agrius (doch vgl. auch Plin. nat. hist. XI 19), Agrasius und gar Fundanius oder Fundilius wie prädestinirt zum Gespräch, aber auch Tremellius Scrofa (Schleicher 7) und Licinius Stolo (Schleicher 6) haben um ihrer Beinamen Willen ein Recht dazu[2].

Zeit und Ort. Ausser den Namen sind auch Zeit und Ort der Dialoge von Varro benutzt worden, um auf den Gegenstand der Gespräche anzuspielen. Der erste Dialog ist auf diese Weise einer der frühesten Kirchen- oder Tempeldialoge geworden[3]. Im Tempel der Tellus finden sich die Theilnehmer des Gesprächs zusammen; also im Tempel derjenigen Göttin, unter deren Obhut der Ackerbau stand, findet das Gespräch über diesen statt, und zwar am Saatfeste (feriae sementivae). Ueber

Tempeldialoge.

1) Wie Appius nur seinem Namen zu Liebe über Bienen reden muss, so scheint C. Melissus ebenfalls in seinem Namen den Anlass gefunden zu haben, über sie zu schreiben Serv. Aen. 7, 66 (Teuffel R. L. G. §244, 2). In diesem Zusammentreffen nur Zufall zu sehen ist um so weniger gestattet, als Melissus wahrscheinlich der jüngere Zeitgenosse Varros, der Poet des augusteischen Kreises ist.

2) Selbst die Namen der Personen, denen die Bücher gewidmet sind, lassen sich in dieser Weise deuten. Das erste Buch, das vom fundus handelt, ist der Fundania gewidmet, das dritte über das Federvieh einem Pinnius. Beim zweiten Buch hat Varro wie es scheint zu Gunsten seiner Freundschaft mit Turranius Niger eine Ausnahme gemacht. S. Schleicher S. 3 f.

3) F. v. S. Sonntagsbeilage No. 24 zur Vossischen Zeitung 1883. Vorgänger Varros sind uns nicht bekannt: weder Xenophon's Oikonomikos kann wegen 7, 1 dafür angesehen werden noch der Eryxias; auch der zweite Alkibiades war nur auf dem Wege ein Tempeldialog zu werden, wenn Sokrates den Alkibiades nicht vorher abgefangen hätte. S. u. über die hermetischen Schriften.

den zweiten Dialog ist uns nur eine Vermuthung gestattet (Schleicher S. 2 f.), dass diese Unterredung über die Viehzucht beim Tempel der Pales und am Feste dieser Hirtengöttin abgehalten wurde, während der dritte Dialog vermöge eines echt varronischen Wortwitzes in der »villa publica« spielt, die an die »villaticae pastiones«, den Gegenstand des Gesprächs, nur durch ihren Namen erinnert, der Sache nach aber wenigstens zu Varros Zeit gar nichts damit zu thun hatte [1]).

Es zeigt den Verfall einer Kunst an, wenn sie anfängt, dem Nebenwerk eine grössere Bedeutung beizulegen als ihm zukommt. So versteckt sich das Sinken des Dramas unter dem erhöhten Glanz der Dekorationen und Kostüme. Gilt dieselbe Regel für den Dialog, haben wir deshalb auch die eben besprochenen Eigenthümlichkeiten des Varronischen Dialogs für Symptome des Verfalls zu halten? Wenn man an Dialoge der Neuzeit denkt, an Berkeley's Hylas und Philonous, an Leibnizens Théophile und Philalèthe, an Schleiermachers Sophron oder auch an den Simplicio Galilei's, so wird man geneigt sein, diese Frage zu bejahen. Und man wird in dieser Ansicht noch weiter durch die Beobachtung bestärkt werden, dass auch bei Platon dergleichen ursprünglich wenigstens sich nicht findet, sondern erst durch neuplatonische Auslegekunst hineingetragen worden ist [2]). Verfall der Kunst.

Günstiger stellt sich Varros Sache, sobald man seinen Dialog mit der Komödie vergleicht. Hier haben wir allerdings zahlreiche Beispiele von Euelpides und Peithetairos an bis auf Pyrgopolinices und Artotrogus, in denen der Name schon die Rolle seines Trägers aufs deutlichste ver- Komödie.

1) III 2, 4. Mommsen Staatsr. II³ S. 359 f.

2) Platon sowohl als Cicero haben das Nebenwerk discret behandelt; sie stimmen zwar gelegentlich das Nebenwerk zum Hauptinhalt (o. S. 197 f. 475 f.), confundiren aber beides nicht mit einander. Dagegen ist es affectirt, wenn Malebranche in den Entretiens métaphysiques das Gespräch, das in die reine Welt des Geistes sich erheben soll, im Dunkeln stattfinden, wenn er deshalb die Theilnehmer, Théodore und Ariste, erst aus der freien schönen Natur sich in das Studirzimmer zurückziehen und auch dort durch Vorhänge sorgfältig gegen das Licht schützen lässt, nur damit sie nicht durch die Eindrücke der Sinne gestört werden.

kündet. Als Komödie im Dialog werden wir daher Varros Verfahren bezeichnen und sind damit auf den richtigen Weg zur Deutung auch noch anderer Eigenthümlichkeiten seines Dialogs »von der Landwirthschaft« gewiesen. Denn Komödie im Dialog hatte schon Menipp gespielt und ihn nachahmend

Menippische Satire.

Varro in den menippischen Satiren. Der Dialog »von der Landwirthschaft« zeigt uns also nur, dass Varro trotz aller Wandelungen, die er auch als Dialogenschreiber durchgemacht hat, in gewisser Hinsicht doch der alte geblieben ist. So nüchtern der Inhalt des Dialogs ist und so sehr er auf die Praxis abzweckt, mit der Form schaltet Varro wie ein Dichter[1]). Wie ein solcher die Musen so ruft er daher beim Beginne des Werkes seine Götter, die Götter der Landwirthschaft an (I 1, 5 f.), ähnliche Anrufungen sind uns aus den menippischen Satiren erhalten[2]). Auf die menippische Satire lässt sich noch Anderes zurückführen, so der buntscheckige Inhalt[3]), die eingestreuten griechischen Verse (II 1, 4. 5, 1. 10. III 16, 4), die auffallend schroffen, durch plötzlich wirkende äussere Ursachen herbeigeführten Uebergänge des Gesprächs[4]). Eine gewisse Unruhe spüren wir

1) Der Gedanke an eine historische Grundlage seiner Gespräche muss bei ihm noch ferner gehalten werden als bei Cicero. Das ergibt sich aus dem was über die Personennamen und die Behandlung der Scenerie bemerkt wurde. Was er daher I 1, 7. II proöm. 6. III 1, 10 sagt um die Dialoge als wirklich gehaltene erscheinen zu lassen, ist in der bei Dialogenschreibern üblichen Weise auf die Illusion der Leser berechnet.

2) o. S. 442, 1. Mit den platonischen und ciceronischen (o. S. 475, 4) kann man sie nicht zusammenstellen. Vgl. aber Livius I praef. 13.

3) Denn neben dem landwirthschaftlichen Inhalt fehlt es doch auch nicht an historischen und grammatischen Nebenbemerkungen und Excursen wie II 4, 1 ff. 9 f. 5, 3 ff. 11, 5. 11, 10 ff. III 12, 6.

4) III 5, 18 wird Pavo plötzlich abgerufen. Dies scheint Axius eine gute Gelegenheit um Merula zu einem Vortrag über die »pavones« aufzufordern, den dieser auch sofort hält. Unterbrochen wird Merula darin, weil Appius die Villa verlässt und Tauben in dieselbe hineinfliegen: ohne weiteres springt er daher zu einem Vortrag über Tauben über. Auch hier soll der leichte Gang des sokratischen Gesprächs, dem man die schwere Rüstung des Logikers nicht anmerkt, nachgeahmt oder vielmehr, wie dies zum Wesen der menippischen Satire gehört (o. S. 385 ff.), ins Burleske übertrieben werden.

auch durch das Ganze, die an die Stelle des tieferen dialogischen Lebens getreten ist. Die Zahl der Personen überschreitet das dialogische Maass (o. S. 206 ff.), sie beläuft sich auf sechs und sieben[1]), und diese Personen bleiben nicht von Anfang bis zu Ende ruhig bei einander, sondern kommen und gehen[2]). Viel weniger als bei Cicero werden langathmige Vorträge gehalten[3]), vielmehr wechselt das Gespräch häufig zwischen den verschiedenen Theilnehmern und erhält so ein ziemlich buntes Aussehen. Zahl der Personen.

Unsere Aufmerksamkeit wird auch nicht bloss vom Dialog in Anspruch genommen, sondern auch von Handlungen, die ihn begleiten und gelegentlich durchbrechen[4]). Ausser

1) Im dritten Buch kommt übrigens noch Pantulejus Parra hinzu, aber nur um über einen Vorgang auf dem Forum zu berichten und ohne irgendwie am Gespräch Antheil zu nehmen. Ursprünglich hatte im zweiten Buch vielleicht auch Menates ein paar Worte gesprochen, vgl. II 1, 1. 3, 10. 8, 1. 11, 12.

2) Scrofa und Stolo I 2, 10 f. Lucienus und Murrius II 5, 1 u. 18. Pavo III 5, 18. 17, 1. Appius III 7, 1. 12, 1. 17, 1. Merula III 17, 1. Dasselbe findet sich in den Anfängen schon bei Cicero, ja bei Platon (o. S. 487. 490, 1).

3) Man hat dies oder wenigstens die Fähigkeit dergleichen anzuhören für echt römisch erklärt (F. v. S. Sonntagsbeilage zur Vossischen Zeitung 1886 No. 473). Dies ist aber allzu rasch aus den späteren ciceronischen Dialogen gefolgert, wo es einen anderen Grund hat. Varros Dialog kann dazu dienen jenes Urtheil zu modificiren.

4) Das Gespräch des ersten Buches findet statt während die Betheiligten, die einer Einladung des »aeditumus« Fundilius gefolgt sind, im Tempel auf ihn warten; da kommt dessen Freigelassener mit der Nachricht dass sein Herr ermordet worden sei, und der Dialog hat ein jähes Ende. Im zweiten Buch wird das Gespräch geführt, während Menates die Zurüstungen zum Opfer trifft (II 1, 1); wie alles fertig ist, kommt der Freigelassene dies zu melden (8, 1) und die Gesellschaft beeilt sich das angefangene Gespräch zu Ende zu bringen (11, 1. 12). Eine Nebenhandlung in demselben Buch ist weiter, zu der Lucienus den Murrius abholt (5, 1) und nach deren Beendigung beide später (6, 1) zurückkehren. Das dritte Gespräch hat zum Hintergrund die Aedilenwahl. Varro und Axius haben ihre Stimmen schon abgegeben und wollen, bis die Stimmen gezählt sind, die heisse Tageszeit im Schatten der villa publica zubringen. Hier treffen sie ausser Anderen den Appius, der als Augur dort jeden Augenblick gewärtig sein muss von den Consuln befohlen zu werden. Das begonnene Gespräch hat nun zunächst seinen ruhigen Fortgang als plötzlich vom Wahlplatz her Geschrei ertönt und gleichzeitig um die

Menipp [1]) kann hier auch der Pontiker Herakleides Varros Muster gewesen sein (o. S. 489 f.).

Vorbilder. So stellt sich der Dialog als ein Gemisch verschiedener Zeiten dar: auf den jugendlichen Varro weisen die Spuren Menipps, während der Schüler des Antiochos, der Leser des Aristoteles sich in dem systematischen Aufbau des Ganzen, der Einführung der eigenen Person in den Dialog [2]) zu erkennen gibt. In wie weit auch Ciceros Vorgang von Einfluss gewesen ist, muss dahin gestellt bleiben [3]). Ausserdem trägt der Dialog

Ursache zu melden Parra erscheint (5, 18). Dies ist der Anlass dass zunächst Pavo aufsteht und fortgeht. Gleich darauf kommt aber auch ein Diener und meldet dem Appius im Auftrage des Consuls dass die Auguren verlangt würden (6, 1). Daher verlässt auch Appius die Villa, kommt indessen später wieder zurück, worauf man sich gegenseitig mittheilt, von der einen Seite was mittlerweile gesprochen worden ist, von der anderen was auf dem Marsfeld sich zugetragen hat (12, 1). Schliesslich erscheint auch Pavo wieder: die Wahlergebnisse würden verkündet. Appius steht eiligst auf und geht fort und Merula schliesst sich ihm an mit dem Versprechen den Rest dessen, was er zu sagen hat, später nachzubringen (17, 1). Jetzt wird auch Varro ungeduldig, lässt sich aber durch Axius festhalten und beide bleiben noch im Gespräch: da plötzlich abermaliger Lärm und Varros Candidat betritt als gewählt und designirter Aedil die Villa, den sie nun unter Glückwünschen aufs Capitol geleiten.

1) Darüber dass Spielereien mit den Namen, wie die o. S. 557 f. erwähnten, kynisch sind, vgl. Norden in Fleckeis. Jahrb. Supl. XVIII S. 280, 1.

2) Auf den Principat hat Varro allerdings dabei verzichtet. — Bemerkenswerh ist dass Varro einen C. Agrius Socraticus unter den Personen seines Dialogs aufführen konnte ohne ihn irgendwie, am allerwenigsten in seiner Eigenschaft als Sokratiker, darin hervortreten zu lassen. In dieser Beziehung ist Cicero, wie namentlich de republica zeigt, ganz anders verfahren. Man sieht eben, dass Varro gar nicht im Sinne hatte einen sokratischen Dialog oder etwas dem Aehnliches zu schreiben. Platons Einfluss ist denn auch der denkbar geringste. In I 2, 11 kann »cena comessa« in dem dortigen Zusammenhang vielleicht eine Reminiscenz aus dem Anfang des Gorgias sein.

3) So wenig sich bezweifeln lässt, dass beide literarisch einander beinflusst haben, so bleibt doch im Einzelnen fast Alles dunkel. Von dem Ἡρακλείδειον, das Cicero wahrscheinlich nach Varros Vorgang schreiben wollte, war früher die Rede (S. 547). Auf der anderen Seite vermuthete Krische Gött. Stud. 1845. 2. S. 174 dass Varros Schrift de philosophia ein Seitenstück zu de finibus V sein sollte. Die Satire Columnae Herculis περὶ δόξης (Riese S. 113) kann man mit Ciceros Schrift de gloria

ein echt varronisches d. i. römisches Gepräge. Er spielt nicht, wie die ciceronischen der Regel nach, ausserhalb Roms, sondern führt uns mitten in das Leben der ewigen Stadt, wird daher auch von demselben unmittelbar berührt und ergriffen. Noch einmal wird die Scene in die Zeiten der Republik verlegt: historische Personen aus den letzten Zeiten derselben treten uns entgegen; Appius Claudius Pulcher und Atticus, dessen damals noch frische Adoption durch Q. Cäcilius mit einem Anflug von Spott berührt wird (II 2, 2), führen uns in den ciceronischen Kreis, eben dahin deuten gelegentliche Erwähnungen des Hortensius und Lucullus. Ein Familien- und Freundschaftsgemälde aus der gleichen Zeit steht vor uns, aber mit dem kräftigeren Pinsel des Varro und treuer nach dem Leben gemalt; die ciceronische Gesellschaft erscheint gräcisirt, während bei Varro gerade die Opposition gegen die »semigraeci« zum Worte kommt[1]). Zu diesem römisch-varronischen Charakter stimmt der Mangel an Formvollendung und Glätte der Darstellung, der nur zum Theil auf Rechnung der schlechten Ueberlieferung gesetzt werden kann[2]). Originalität.

zusammenstellen, während der Tithonus sich von selbst als Parallele zum Cato major darbietet und, wenn Ribbecks Vermuthung einer späteren Abfassung richtig ist, vielleicht mit Beziehung darauf geschrieben war (hiergegen Norden in Fleckeis. Jahrb. Suppl. XVIII S. 323).

1) II 1, 2. 5, 1. III 10, 1. Es ist nicht müssig an die Verhöhnung des semigraecus Albucius durch Scävola zu erinnern, wie sie Lucilius in seinen Satiren geschildert hatte (Cicero de fin. I 8 f.).

2) S. o. S. 555, 1. Dafür dass im Anfang des zweiten Buches eine Lücke ist, lässt sich manches geltend machen (Schleicher S. 2. 7). Doch hätte man auch den abgerissenen Anfang des platonischen Timaios vergleichen sollen. Ein Mangel nicht der Ueberlieferung ist es sondern scheint auf das Fehlen einer letzten glättenden Redaction durch Varro zu deuten dass er Fundanius I 2, 1 als »socerum meum« bezeichnet. Da diese Worte einer Zuschrift an Fundania angehören, sollte man »patrem tuum« erwarten. Wahrscheinlich also hat Varro zunächst den Dialog geschrieben, noch ehe er wusste wem er ihn dediciren würde, und dann erst das Prooemium an seine Gattin verfasst. — Dagegen scheint ein Zeichen echt varronischer Formlosigkeit zu sein, dass er II 1, 27 seine eigenen Bemerkungen in indirecter Rede zwischen die directen Reden der anderen einschiebt. Bei Cicero wird man etwas der Art kaum finden, auch nicht bei Platon. Etwas ähnliches ist das häufige Fehlen von inquit, inquam, was namentlich dann, wenn auch der Name der redenden Person fehlt (wie z. B. III 2, 18 zu den Worten Ego vero der

Römisches Gepräge.

Ein Werk von römischem Gepräge zu schaffen wurde Varro auch durch den Stoff erleichtert. Ueber Landwirthschaft konnte auch der Römer mitreden, der sich mit Stolz als Angehörigen eines Bauernvolkes fühlte; hier konnte er ebenbürtig den Griechen zur Seite treten, ja sich ihnen überlegen dünken. Varro hatte nicht nöthig, wie Cicero ängstlich auf seine griechischen Vorbilder zu blicken. Ihm sprangen ebenso gute Quellen in der Heimath, in der eigenen Erfahrung oder doch in der seiner Landsleute. Höchstens auf den Gedanken, diesen Inhalt in die dialogische Form zu giessen, könnten ihn die Griechen gebracht haben: denn im Uebrigen haben Xenophons Oikonomikos und Varros Bücher »über die Landwirthschaft« so gut wie nichts mit einander zu thun [1]).

Schlussbemerkung.

Mit einem Werke echt römischen Geistes hatte die dialogische Literatur der Republik begonnen, mit einem eben

Name des Axius), nicht gerade der Durchsichtigkeit des Dialogs dient. Bei Cicero ist dies viel seltener und, was man noch nicht beachtet zu haben scheint, es findet sich vorzüglich in den späteren weniger sorgfältig gearbeiteten Dialogen', freilich auch einige Male in de re publica; während in de oratore, also gerade der vollendetsten Schrift, mir nur zwei Fälle der Art (II 49. III 47) aufgestossen sind. Cicero thut hier eher des Guten zu viel, wie denn das dreimal wiederholte inquit II 13 Piderit zu einer ergötzlichen Bemerkung veranlasst hat. Auch bei Platon findet sich Aehnliches, so viel ich mich erinnere, mehr in der Republik als in anderen Dialogen. Alles dies verdiente eine nähere Untersuchung, wobei sich auch empirisch bestätigen würde was a priori angenommen werden darf dass die Diatribenform aus einer nachlässigen Behandlung des kunstmässigen Dialogs entstanden ist (o. S. 371, 2). — Wie wenig Varro in seiner Formlosigkeit insbesondere die dialogische Form und ihre Gesetze beachtete, lehren die vielen Citate, die Varro wörtlich genau aus Schriften des Cassius (z. B. I 16, 3) des Cato (II 4, 11) u. A. geben lässt. Da nicht anzunehmen ist, dass die Vortragenden die betreffenden Schriften auswendig wussten, so hätten die Gesetze dialogischer Wahrscheinlichkeit verlangt, dass die Schriften selber irgendwie herbeigeschafft und die Stellen daraus verlesen würden. Aber solche formale Rücksichten kümmerten Varro nicht, dessen Sinn vor Allem auf die Sache gerichtet war und der die Form dazu nur skizzirte.

1) Unter seinen Vorgängern nennt Varro selbst den Xenophon I 1, 8. Eine Reminiscenz aus Xenophons Sympos. 3, 3 sah Victorius in Scrofa's Worten II 1, 2 sed haec ita a nobis accipietis etc.; ob mit Recht, ist aber mehr als zweifelhaft. S. auch o. S. 562, 2.

solchen schliesst sie. Zwischen Brutus' Dialogen über das Recht und denen Varros über die Landwirthschaft liegt eine lange Zeit, und die Vergleichung dessen, was wir über jene wissen, mit dem Varronischen Werk lehrt dass sie von den Römern zur dialogischen Schulung benutzt wurde. Varros Werk eröffnet zugleich eine Aussicht in die folgende Zeit. Gerade die Schriftsteller der Kaiserzeit wählen sich vielfach die Landwirthschaft zum literarischen Gegenstand: was sie aber darüber veröffentlichen, trägt philosophische Bildung und weltmännische Politur zur Schau, sie hatten ein grösseres Publikum im Auge; während Varro mit altrömischem Egoismus zunächst für den Gebrauch seiner Familie und Freunde arbeitete und sich deshalb auch weniger zu scheuen brauchte ungeschniegelt und im schlichten Hauskleid einherzugehen. Mit diesem alten Römerthum, dessen vollendetster Repräsentant in der Literatur Cato, dessen letzter Varro war, hatte es nun ein Ende. Welche Stellung nahm in der neuen Zeit des Augustus und seiner Nachfolger der Dialog ein?

Bayerische Staatsbibliothek MÜNCHEN

Druck von Breitkopf & Härtel in Leipzig.

Max [illegible]
München, Erhardtstraße [illegible]

Bayerische StaatsBibliothek
Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Hirzel, Rudolf,

Der Dialog ein literarhistorischer Versuch

Bd.: 1

(1895)

Philol. 140 s-1
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11879910-6